
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04331 3170





# Exegetisches Handbuch

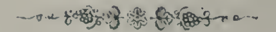
zum

# Neuen Testament

von

**Dr. Aug. Bisping,**

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.



III. Band:

**Das Evangelium nach Johannes.**

**Münster.**

Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1869.

# Erklärung

des

# Evangeliums nach Johannes






von

**Dr. Aug. Bisping,**

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.





Zweite, verbesserte Auflage.

**Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.**

**Münster.**

Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

1869.

Sr. Erzbischöflichen Gnaden

Herrn

# Paulus Melchers,

## Erzbischof von Cöln,

Geborenem Legaten des h. Apostolischen Stuhles, Haus-Prälaten und Thron-Assistenten Sr. Heiligkeit des Papstes Pius' IX., Römischem Patricier, Doktor der Theologie, Ritter rc. rc.

in tiefster Ehrfurcht

gewidmet

vom

Verfasser.

Das

# Evangelium nach Johannes.

# Einleitung.

## §. 1. Der Verfasser.

1. Für den Verfasser unsers vierten canonischen Evangeliums hielt das ganze kirchliche Alterthum den Apostel Johannes. Dieser war der Sohn eines Fischers, Namens Zebedäus, der am galiläischen See, in Kapharnaum oder Bethsaida, wohnte, und der (wahrscheinlich jüngere, s. zu Matth. 4, 21.) Bruder des Apostels Jakobus, des Aeltern, welcher später auf Befehl des Königs Herodes Agrippa enthauptet wurde (Apstg. 12, 2.). Aus einzelnen Andeutungen bei den Evangelisten (vgl. Mark. 1, 20. Luk. 5, 10. Joh. 19, 27.) läßt sich abnehmen, daß die Eltern des Johannes wenigstens nicht arm waren. Sein Vater Zebedäus erscheint in den Evangelien nicht weiter bedeutsam, wohl aber seine Mutter Salome.*) Diese war es, welche später mit andern galiläischen Frauen Jesum begleitete, ihn mit ihrem Vermögen unterstützte und ihre treue Liebe zu ihm dadurch bewies, daß sie ihn auch an seinem Kreuze und in seinem Tode nicht verließ (Matth. 27, 55 f. Mark. 15, 40 f. 16, 1.). Der fromme Sinn der Salome gibt uns die Bürgschaft, daß Johannes eine sorgfältige Jugenderziehung genossen habe, daß namentlich die messianischen Hoffnungen, welche damals grade die frommen Juden mächtig erregten und mit Sehnsucht erfüllten, von der zartesten Jugend an seinem Gemüthe tief eingeprägt wurden. Als daher Johannes der Täufer in der Jordangegend auftrat

*) Die Alten erklären Salome größtentheils für eine Tochter des heil. Joseph, des Pflegvaters Jesu, aus erster Ehe, Andere für eine Bruderstochter des Priesters Zacharias, des Vaters Johannes' des Täufers. Neuere wollen aus Joh. 19, 25., vgl. Matth. 27, 56. schließen, sie sei eine Schwester der Mutter Jesu gewesen; aber mit Unrecht. S. Win. R W B.

und das Nahen des Reiches Gottes verkündete, da gesellte sich auch der junge Johannes zu ihm, indem er ganz richtig in dem Täufer die ersten Strahlen der nahenden Sonne erblickte. Durch den Täufer kam er nebst Andreas zu Jesu (Joh. 1, 35 ff.). Er wurde aber nicht sofort in die ständige Begleitung Jesu aufgenommen; denn einige Zeit später, als Jesus in der Landschaft Galiläa lehrend umherwandelte, finden wir Johannes mit seinem Bruder Jakobus wieder bei ihrem Fischergeschäfte am galiläischen See. Jetzt erst erging an sie die apostolische Berufung des Herrn mit den Worten: „Folget mir nach, und ich will euch zu Menschenfischern machen" (Matth. 4, 18 ff. Luk. 5, 10 f.). Von dieser Zeit an wich Johannes nicht mehr von der Seite seines Meisters, und er gehörte bald mit seinem Bruder Jakobus und mit Petrus zu dem engsten und vertrautesten Kreise des Herrn. Der innige Verkehr und die Liebes-Gemeinschaft mit Jesu läuterte und verklärte allmählich die ursprünglich leidenschaftliche Gluth seines Eifers (Luk. 9, 54. vgl. Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 35 ff.), der ihm und seinem Bruder den Beinamen *Βοανηργές* (= בְּנֵי רֶגֶשׁ) d. i. Donnersöhne gegeben hatte (Mark. 3, 17.), in das entsprechende Charisma, in eine heilige Gluth des Geistes für Gottes und Christi Ehre; sein anfänglich in etwa selbstischer, hochstrebender Sinn (Mark. 10, 35 ff. vgl. Matth. 20, 20 ff.) wurde umgewandelt in tiefe, selbstverläugnende Demuth. Treffend bemerkt Grotius: was Alexander von seinen Freunden solle gesagt haben, daß nämlich der eine *φιλαλέξανδρος*, der andere *φιλοβασιλεύς* sei, das könne man auch auf die beiden Apostel Petrus und Johannes in ihrem Verhältnisse zu Jesus anwenden, Petrus sei *φιλόχριστος*, Johannes aber *φιλοιησοῦς* gewesen d. h. ersterer habe im Heilande mehr sein Amt, seine Würde, letzterer aber mehr seine Person geliebt. Er war es daher auch, der beim letzten Mahle an der Brust seines Heilandes lag und deßhalb von den Vätern *ὁ ἐπιστήθιος* oder *ὁ ἐπὶ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών* genannt wird, und dem Jesus sterbend seine Mutter zur Aufnahme und Pflege empfahl (13, 23. 19, 26. 38. 20, 2.). So wurde der jungfräuliche Jünger ein Sohn der jungfräulichen Mutter Christi.*)

*) Daß Johannes zeitlebens im ehelosen Stande verblieben sei, bekräftigen die Väter einstimmig. Daher wird er auch *παρθένιος* oder *παρθένος* genannt.

2. Nach der Auferstehung des Herrn scheint Johannes sich mit dessen und seiner eigenen Mutter nach Galiläa in seine Heimath zurückgezogen zu haben (21, 1 ff.). Jedoch finden wir ihn vor der Himmelfahrt Christi wieder in Jerusalem (Apstg. 1, 13.), wo er, wie aus Gal. 2, 9. erhellt, eine geraume Zeit verweilte. Eine spätere Tradition berichtet, daß er bis zum Tode der Mutter Jesu, der im Jahre 48 n. Chr. erfolgt sein soll, daselbst geblieben sei. Wohin er sich zuerst begab, als er Jerusalem für immer verließ, läßt sich bei dem Mangel aller Nachrichten nicht ermitteln. Ephesus kann er nicht sogleich zu seinem Aufenthaltsorte gewählt haben, weil Paulus in seiner Rede an die nach Milet berufenen ephesinischen Presbyter (Apstg. 20, 17.) des Johannes gar nicht gedenkt, und überhaupt die Rede nicht damit vereinbar ist, daß ein Apostel in deren Mitte sich befand. Auch die von Paulus während seiner ersten römischen Gefangenschaft nach Kleinasien gesandten Briefe weisen noch keine Spur von der Anwesenheit des Johannes in jenen Gegenden auf. Daß er aber später, vielleicht erst nach dem Tode des Apostels Paulus und der Zerstörung Jerusalems, in Ephesus seinen bleibenden Wohnsitz aufgeschlagen und von da aus eine ausgebreitete Wirksamkeit über ganz Kleinasien entwickelt habe, bezeugen Irenäus (Haeres. 3, 3, 4.), Eusebius (H. E. 3, 23.) u. A., und es liegt durchaus kein Grund vor, diese Zeugnisse irgend zu verdächtigen. Von Polykrates (bei Euseb. K. G. 3, 31. 5, 24.) wird Johannes unter die *μεγάλα στοιχεῖα* d. i. unter die großen Grundbestandtheile der Kirche gezählt, und *ἱερεὺς τὸ πέταλον* (d. i. das Goldblech an der Kopfbedeckung des Hohenpriesters) *πεφορικώς* genannt, um seine geistige Hoheit und Heiligkeit und seine ausgezeichnete amtliche Geltung zu bezeichnen. Er war der Metropolit Kleinasiens. Zu dem Kreise der Jünger, den er sich in Ephesus bildete, gehörten Polykarpus und Ignatius. — In Uebereinstimmung mit Offenb. 1, 9. berichten Clemens v. Alex., Tertull., Origen., Euseb. und Hieronym., daß Johannes um des Evangeliums willen auf die Insel Patmos verwiesen worden sei. Dort in der stillen Einsamkeit hatte er die heiligen Gesichte und empfing er die Offenbarungen Gottes über die Kämpfe und Siege der Kirche, welche er in dem Buche seiner „Offenbarung" niedergelegt hat. Nur über die Zeit, in welche diese Verbannung fällt, herrscht Meinungsverschiedenheit, indem Einige sie in die

letzten Zeiten des Kaisers Nero (etwa 68 n. Chr.), Andere in das Ende der Regierung Domitians (96 n. Chr.) verlegen. Noch vor seiner Verbannung nach Patmos soll Johannes, wie Tertullian und Hieronymus berichten, nach Rom gebracht, dort vor dem Lateinerthore in siedendes Oel getaucht und unversehrt geblieben sein.*) Von Patmos kehrte Johannes wieder nach Ephesus zurück und starb daselbst in hohem, fast hundertjährigem Alter im Jahre 101 n. Chr. im dritten Regierungsjahre Trajans (Epiphan., Chrysost., Hieronym. u. A.). Aus dieser spätern Zeit werden von Irenäus (Haeres. 3, 3.), Hieronym. (Comm. in Gal. 6.) und Clemens v. Alex. (quis dives salv. c. 42.) noch drei charakteristische Züge von Johannes berichtet: der Abschen, den er gegen den Irrlehrer Cerinth ausdrückte, als er mit demselben einmal im Bade zusammentraf **); die stete Wiederholung der Worte: „Kindlein, liebet einander", in den Gemeindeversammlungen; endlich die Zurückführung und Bekehrung des Jünglings, der schon getauft unter die Räuber gerathen und Anführer einer Bande geworden war. Es dienen diese Züge dazu, das Bild des Jüngers der Liebe zu vollenden.

3. Wollen wir zum Schlusse mit wenigen Zügen ein Bild von der geistigen Persönlichkeit des Johannes, wie sie aus seinen Schriften und aus der Tradition uns entgegentritt, entwerfen, so war er eine zwar leicht erregbare, sonst aber stille, in sich versenkte Natur; „beschaulich aber praktisch; ideal mit einer tiefen Mystik, aber fern von aller Schwärmerei; zart und demüthig, ohne Sentimentalität und mit apostolischer Energie." ***) Milde, Sanftmuth und kindliche Demuth, getragen von einer unbegränzten Liebe zu seinem Herrn und Meister, bilden die Hauptzüge seines Charakters. Während in Petrus männliche Kraft und

---

*) Daher das Fest *Iohannes ante portam latinam* am 6. Mai.

**) Da soll er gesagt haben: *φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον συμπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνθου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ.*

***) „Man hat den Apostel Johannes wohl als einen sentimentalen Gefühlsmenschen sich gedacht, ihn oft genug sogar künstlerisch dargestellt als lieblichen Jüngling mit weichen, weiblichen Zügen; allein damit hat man seinen persönlichen Charakter wohl am schlechtesten getroffen. Christo gegenüber war er eine sich hingebende Natur, weiblich und aufnehmend; aber von Christo erfüllt war er gegen alles Widerchristliche durch und durch männlich und wie fressendes Feuer" (Ebrard).

feuriger Eifer vorherrschte, ruhete Johannes in stiller, beschaulicher Wirksamkeit, so lange der Herr auf Erden wandelte, an seine Brust gelehnt, nach seiner Rückkehr zum Vater mit geöffnetem Geistesohre auf seine Offenbarungen horchend. Diese stille Einkehr in sich, diese ruhige Beschaulichkeit, verbunden mit jungfräulicher Reinheit („virgo mente et corpore", August.), öffnete das Auge seines Geistes, daß er tiefer als irgend ein anderer Apostel in die Geheimnisse Gottes schaute. Mit Recht wird er daher von den Alten vorzugsweise ὁ θεόλογος genannt und der scharfblickende Adler als Symbol ihm zugesellt.*) Treffend auch singt von Johannes der alte Hymnus der Kirche:

*Volat avis sine meta*
*Quo nec vates nec propheta*
*Evolavit altius.*
*Tam implenda quam impleta*
*Nunquam vidit tot secreta*
*Purus homo purius.*

Hat Petrus in den thatkräftigen Gregoren und Innocenzen, Paulus in den spekulativen Geistern, einem Augustin, Thomas von Aquin u. A. sich fortgepflanzt, so ist Johannes der Repräsentant aller wahren Mystiker, der Vorgänger eines Bonaventura, Heinrich Suso, Thomas von Kempen, Johannes vom Kreuze, Fenelon und vieler Anderen.

## §. 2. Aechtheit des Evangeliums.

1. Von keinem Evangelium läßt sich die Aechtheit aus äußern sowohl wie innern Gründen so bündig nachweisen, als von unserm vierten Evangelium. Beginnen wir mit den äußern, historischen Gründen, so liegt das erste Zeugniß für die apostolisch-johanneische Abfassung in dem Evangelium selbst. Am Schlusse desselben 21, 24. heißt es nämlich, daß „der Jünger, den Jesus liebte" das Vorhergehende geschrieben habe. Von diesem μαθητής, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ist im Verlaufe des Evan-

---

*) Die Darstellung des Apostels mit einem Kelche, aus welchem eine Flamme oder auch eine Schlange hervorragt, bezieht sich auf die Legende von dem Giftbecher, den Johannes auf Geheiß des Aristodemus, des Oberpriesters im Dianentempel zu Ephesus, soll getrunken haben ohne Schaden davon zu nehmen. Schon der h. Augustin kennt diese Erzählung.

geliums häufig die Rede (13, 23. 18, 15. 19, 26. 35. 20, 2. 21, 20.), und es ist nach der gewöhnlichen, auf die constante Tradition sich stützenden Ansicht fast aller Ausleger darunter kein Anderer zu verstehen, als eben Johannes, welcher, indem er selbst das Evangelium verfaßte, aus zarter Bescheidenheit und Demuth seinen Namen verschwieg. Zwar hat man die beiden letzten Verse 21, 24 f., ja das ganze letzte Kapitel als einen Zusatz von späterer Hand ansehen wollen; allein dieses auch zugegeben, so ist dieser Zusatz doch gewiß sehr alt, da er in allen ältesten Handschriften und Versionen und bei vielen Vätern sich findet, und reicht unzweifelhaft an das apostolische Zeitalter, behält somit doch noch immer eine große Beweiskraft.

2. Bei den apostolischen Vätern, Barnabas, Hermas, Ignatius finden wir zwar wohl Anklänge an einzelne Stellen unsers Evangeliums, aber keine unläugbaren Citate. Denn die Stellen Barnab. 5. 6. 12. (vgl. Joh. 3, 14.), Herm. Past. Simil. 9, 12. (vgl. Joh. 10, 7. 9. 14, 6.), Ignat. ad Philad. c. 7. (vgl. Joh. 3, 8.), ad Trall. c. 8. (vgl. Joh. 6, 51.) u. s. w., die man gewöhnlich anführt, lassen sich auch aus der Tradition begreifen, wie denn überhaupt in der ersten Zeit, so lange noch kein geschlossener Schriftkanon da war, die mündliche Ueberlieferung die Hauptquelle für die Aussprüche Christi war. Da die Abfassung unsers Evangeliums in das Ende des ersten Jahrhunderts fällt, so können aus dem Ausgange des ersten und dem Anfange des zweiten Jahrhunderts ausdrückliche Citate kaum erwartet werden. Auch sind von den Schriften der apostolischen Väter und der Kirchenväter aus dieser Zeit nur wenige und meist kürzere erhalten worden. Von großer Wichtigkeit ist es daher, daß der unmittelbare Schüler des Johannes, Polykarpus (ad Phil. 7.) unverkennbar eine ganz charakteristische Stelle aus 1 Joh. 4, 3. citirt und Papias nach Euseb. (H. E. 3, 39.) den ersten Brief Johannes benutzt hat. Da nun das Evangelium Joh. und der erste Brief Joh. unläugbar Einen Verfasser haben, so zeugt diese Benutzung des ersten Briefes mittelbar auch für die Aechtheit des Evangeliums.

3. Justinus Martyr († 166 n. Chr.) kannte ganz gewiß das Evangelium Johannis. Die Stelle Apol. I. 61.: *καὶ γὰρ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον*

εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστιν, ist unverkennbar aus Joh. 3, 3—5. geflossen; außerdem vgl. c. Tryph. 88. (Joh. 1, 20 ff.), de res. 9. (Joh. 5, 27.), Apol. I. 6. (Joh. 4, 24.). Ueberhaupt hat die ganze Logoslehre des Justin sowohl als auch des Verfassers des Briefes an Diognet das Evangelium Joh. zu ihrer Voraussetzung. Ferner werden Stellen aus unserm Evangelium noch im zweiten Jahrhund. angeführt von Melito von Sardes, Tatian (ad Graec. 13.), Athenagoras, den Clementinischen Homilien. Der erste Vater, welcher dasselbe namentlich citirt, ist Theophilus (ad Autol. 2, 31.): Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κ. τ. λ. Besonders wichtig muß uns aber für die Aechtheit des Evang. Joh. das Zeugniß des Irenäus sein, einerseits weil er die abendländische und morgenländische Kirche genau kannte und ein Schüler des Polykarpus war, andererseits weil er ein starker Gegner des Gnosticismus war, und es ihm als solchem sehr gelegen gewesen wäre, dieses Evangelium verwerfen zu können. Er sagt aber ausdrücklich (Haeres. 3, 1.), „daß Johannes, der Jünger des Herrn, der an der Brust desselben lag, während seines Aufenthaltes zu Ephesus das Evangelium herausgegeben habe." Die Gnostiker Valentin und Basilides benutzten unser Evangelium vielfach zu Belegen ihrer gnostischen Combinationen (Philos. Orig. 7, 22. 27. 35.). Ueberhaupt waren im zweiten Jahrh. Marcion (Tertull. c. Marc. 4, 5.; de carne Chr. 3.) und die Sekte der Aloger (Epiph. Haeres. 51, 3 f.) die einzigen, welche den apostolischen Ursprung unsers Evangeliums läugneten. Allein beide thaten dieß aus dogmatischem Interesse, ersterer als einseitiger Pauliner, letztere als Gegner des Montanismus. In dieser Verwerfung liegt aber indirekt ein Zeugniß für das Alter des Evang. Joh., welches noch dadurch verstärkt wird, daß die Aloger unser Evangelium dem Cerinth zuschrieben. Von dem Ende des zweiten und aus dem Anfange des dritten Jahrh. zeugt die Tradition für das Evangelium so laut und einstimmig, daß es der Anführung weiterer Zeugnisse aus Clem. v. Alex., Tertull., Hippolytus u. A. nicht bedarf. Die beiden großen Kritiker, Origenes und Eusebius, sprechen überall von der Aechtheit des Evangeliums Johannis als von einer ausgemachten Sache.

4. Zu diesen zahlreichen äußern Zeugnissen für den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums kommt dann noch als durchschlagendes inneres Zeugniß die Beschaffenheit des Evangeliums selbst. Treffend sagt in dieser Hinsicht O. Krabbe (Vorlesungen über das Leben Jesu S. 45.): „Wüßten wir nicht, wer der Verfasser unsers vierten Evangeliums sei, und besäßen wir kein einziges äußeres Zeugniß darüber, wir würden schon aus dem ganzen Eindrucke, den dasselbe auf uns macht, aus dieser innigen, feurigen, von heiliger Begeisterung getragenen Liebe zu dem Herrn, die sich in jedem Worte kund gibt, aus der Fülle des heiligen Geistes, welcher in dem Evangelium sich offenbart, aus der Treue, womit auch die kleinsten Züge zu dem Gesammtbilde Christi verwandt sind, schließen müssen, es könne dieß Evangelium nur von einem Augenzeugen, der die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes selber geschaut, es könne dasselbe nur von einem Jünger, welcher den Thatsachen seines Lebens nahe gestanden, ja es könne dasselbe nur von dem Jünger geschrieben sein, der an der Brust des Herrn ruhete." In der That, die ruhige Einfachheit der Sprache, die kindliche Einfalt und dennoch lebendige Anschaulichkeit, womit die geschichtlichen Begebenheiten erzählt werden, die Tiefe und Wahrheit des Ganzen, die sich dem unbefangenen, noch nicht von vorgefaßten Meinungen eingenommenen Leser unmittelbar und von selbst aufdringt — alles dieses ist mit der Annahme, daß unser Evangelium eine Composition aus einer späteren Zeit, etwa aus dem zweiten Jahrhunderte, sei, durchaus unvereinbar. Durchgehen wir die gesammte noch vorhandene Literatur des zweiten Jahrhunderts, wie tief steht sie nach Form und Inhalt unter unserm Evangelium! Wie himmelweit verschieden davon sind die apokryphischen Schriften! Und wie läßt sich die edle kindliche Simplicität, die wir hier finden, vereinen mit einem tendenziösen, fein reflektirenden Falsarius, wie er doch angenommen werden müßte, falls das Evangelium nicht von dem Apostel Johannes herrühren soll!

5. Trotz dieser gewichtigen äußern wie innern Gründe hat man dennoch seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts die Aechtheit des vierten Evangeliums vielfach in Zweifel gezogen. Der englische Deist Evanson war der erste, der Widerspruch erhob, und er fand in Deutschland in Eckermann, Bretschneider, Strauß, Bruno Bauer u. A. seine Nachfolger. In der neue-

sten Zeit sind es besonders Baur und seine Schüler, welche sich bemühen nachzuweisen, daß das vierte Evangelium ein Produkt der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sei, entstanden zu dem Zwecke, um die richtige Mitte zwischen Montanismus und Gnosticismus zu bezeichnen, oder vielmehr beide Extreme in verklärter Form in die Kirche hereinzunehmen. In dem Umstande, daß der Verfasser sich nicht selbst nennt, sondern nur als den Jünger bezeichnet, welchen Jesus liebte, will man eine fein angelegte Täuschung finden. Der Verfasser, meint Baur, spreche von seiner Identität mit dem Apostel Johannes nur wie einer, welchem es nicht um die Sache zu thun sei; sein Evangelium solle als johanneisch angesehen werden, aber nicht den Namen des Apostels an der Stirn tragen, wenigstens wolle der Verfasser selbst diesen Namen nicht einmal aussprechen, um ihn zu dem seinigen zu machen, sondern nur der Leser solle darauf hingeleitet werden, diese Combination zu machen, um den Namen des Apostels Johannes mit einem in seinem Geiste geschriebenen Evangelium in die engste und unmittelbarste Verbindung zu setzen! Man sollte in der That kaum glauben, wie sich ein verständiger Mann zu solchen unsinnigen Behauptungen, die allem gesunden Gefühle Hohn sprechen, verirren konnte. Die ältesten Zeugnisse, welche ausdrücklich für die Aechtheit unsers Evangeliums sprechen, suchen diese Kritiker entweder durch Machtsprüche zu vernichten oder durch wahrhaft rabbulistische Advokatenkünste so zu drehen und zu wenden, daß sie zuletzt für ihre Ansicht zu sprechen scheinen. Der beim ersten Anblicke gewichtigste äußere Grund, den sie anzuführen wissen, ist hergenommen von dem Osterstreite des zweiten Jahrhunderts. Die Quartodecimaner in Kleinasien feierten nämlich ihr Osterfest am 14. Nisan, und sie beriefen sich für ihre Feier auf das apostolische Herkommen, namentlich auch auf das Beispiel des Johannes (Polykarp. bei Euseb. K. G. 5, 24. und Polykrat. daselbst). Wenn nun, sagen die neuesten Bestreiter der Aechtheit unsers Evangeliums, die Sitte der Kleinasiaten, das Abendmahl des Herrn am 14. Nisan gleichzeitig mit der jüdischen Ostermahlzeit zu feiern, hauptsächlich vom Apostel Johannes herrührt, so kann dieser Apostel das vierte Evangelium nicht verfaßt haben, weil jene Sitte genau mit dem Berichte der drei ersten Evangelisten vom Abschiedsmahle und Todestage Jesu stimmt, das vierte Evangelium aber das grade

Gegentheil davon berichtet, nämlich daß Jesus schon am 13. Nisan sein letztes Mahl, und zwar kein Passahmahl, gehalten habe und am 14. Nisan gekreuzigt worden sei. Allein eine unbefangene Betrachtung der betreffenden Stellen wird zeigen, daß der Widerspruch zwischen dem Berichte des Johannes und dem der drei ersten Evangelisten in diesem Punkte nur ein scheinbarer ist. Aber auch zugegeben, daß eine Disharmonie stattfinde, so feierten die Kleinasiaten den 14. Nisan (durch Beendigung des vor Ostern gewöhnlichen Fastens und durch Eucharistie) nicht deßhalb, weil Jesus an diesem Tage das Passahmahl gegessen habe, sondern aus dem Grunde, weil er an diesem Tage gestorben, durch seinen Tod aber das wirkliche und wahrhafte Passahlamm geworden sei, dessen Typus das mosaische Passahlamm gewesen (1 Kor. 5, 7. Joh. 19, 36.). Sonach konnten sie mit Recht behaupten, ihre Feier des 14. Nisan sei „nach dem Evangelium", da man eine Disharmonie der Evangelien in der Bestimmung des Todestages Jesu nicht erkannte und in dem Passahmahle Jesu bei den Synoptikern ein anticipirtes sah. Vgl. Meyer, Einleit. in das Evang. Joh., Ritschl, altkath. Kirche S. 248 f.

6. Hauptsächlich sind es aber innere Gründe, durch welche die neuern Kritiker ihre Ansicht von der Unächtheit des Evang. Johan. stützen zu können meinen, und der scheinbar gewichtigste lautet dahin: daß der Erlöser nach der Darstellung des vierten Evangeliums ein völlig anderer zu sein scheine, als die drei ersten Evangelien ihn schildern. Nach der Darstellung des vierten Evangelisten erscheine das Bild des Heilandes viel ätherischer und wie mit einem Zauber umflossen; Alles an ihm sei geistig und tief, seine Reden erfüllt mit einer ächten Mystik und Gnosis; alles Einseitige, Beschränkte, bloß Nationale sei hier entfernt, wohingegen Jesus nach der Beschreibung der drei ersten Evangelisten in volksthümlicher Farbe erscheine, lehrend in der jüdischen Lehrern geläufigen Form, wirkend in ganz nationaler Art und Weise. So Bretschneider u. A. In dem zuletzt Gesagten liegt allerdings Wahrheit; aber es spricht dieß durchaus nicht gegen die Aechtheit unsers Evangeliums. In Christo erschien die Fülle und der Abglanz der Gottheit, das ewige Urbild aller geistigen Schönheit und sittlichen Größe. Von diesem erhabenen Bilde konnten die Evangelisten immer nur einzelne Züge dar-

stellen. Die Evangelisten selbst aber waren verschieden ausgerüstete Persönlichkeiten, und je nach der verschiedenen Individualität der Einzelnen reflektirte sich das Eine Bild des Erlösers in den verschiedenen Spiegeln ihrer Gemüther verschieden. Dem tiefen, in sich gekehrten und jungfräulichen Sinne des Johannes war es vorbehalten, den zartesten Strahlenglanz in sich aufzunehmen, und daraus das geistige Bild des Erlösers darzustellen. Die andern Evangelisten faßten Jeder nur Eine Seite seines großen Lebens und Wirkens auf, alle aber mehr von Außen her ihn anschauend als von Innen heraus. Um hierzu eine Parallele aus der Profangeschichte zu geben: Wie verschieden erscheint uns das Bild des Einen Sokrates nach der Darstellung des Platon und nach der des Xenophon, obgleich doch ohne Zweifel beiden Darstellungsweisen Wahrheit zum Grunde liegt! Treffend sagt Meyer (Einl. S. 27 f.): „Grade in des Johannes Seele hatte sich das Bild des wunderbaren Lebens, dem seine begeisterte Erinnerung gehörte, am vollendetsten und in der ganzen Einheit seines Wesens ausgeprägt; es lebt in ihm, und sein eigenes Denken und Empfinden ist so in dieses Bild verklärt, daß bei ihm jede einzelne Erinnerung und Darstellung nur zur Harmonie mit dem Ganzen sich zusammenschließen kann, und selbst seine Sprache immer das Eine unveräußerliche Gepräge tragen muß, welches sie einmal aus dem Herzen und dem lebendigen Worte Christi unwillkürlich empfangen und in dem begeisterten Gedächtniß eines langen Lebens in aller Tiefe und Klarheit bewahrt hat.“ Daher fast überall dieselbe Form der Reden Jesu; daraus erklärt sich auch der Umstand, daß bisweilen unvermerkt und ohne alle äußere Andeutung die Rede Jesu in eine Reflexion des Evangelisten übergeht. Vgl. 3, 16. — Zu diesem innern Grunde kommt dann noch der äußere, daß Johannes in anderer Absicht und für ganz andere Leser schrieb, als die drei ersten Evangelisten; weßhalb denn natürlich seine Schilderung des Lebens und Wirkens Jesu sehr abweichend von der der übrigen erscheinen muß. — Die Reinheit der Sprache, meint man ferner, und die geistige Ideenreihe im vierten Evangelium, besonders die Erhabenheit seines Verfassers über jüdischen Partikularismus ließen sich nicht vereinen mit der Denkart und Bildung eines galiläischen Fischers. Allein da damals auch in Palästina die griechische Sprache und Bildung sehr ver-

breitet war, so konnte Johannes schon in Jerusalem des Griechischen kundig geworden sein; und überdieß hatte er, als er sein Evangelium schrieb, sich unstreitig schon längere Zeit in Kleinasien aufgehalten, wo sein Beruf Kenntniß des Griechischen nothwendig machte. Und was die Tiefe der Ideen und den Universalismus angeht, so können wir mit Recht fragen: wer könnte der bildenden und umbildenden Kraft des Christenthums eine Schranke setzen? Auch hatte, als Johannes sein Evangelium schrieb, das Christenthum sich längst vom Judenthume völlig losgetrennt und seine Katholicität offen kund gethan. — Die übrigen Einwürfe, welche man in der neuesten Zeit gegen die Aechtheit des vierten Evangeliums gemacht hat, sind keiner ernsten Widerlegung werth; sie geben, wie ein neuerer Ausleger richtig bemerkt, zum größten Theil nur den traurigen Beweis, wie vor der Macht einer vorgefaßten Ansicht selbst der einfachste gesunde Menschenverstand nicht Stand hält. Statt aller möge Ein Beispiel genügen. Die kindlich-rührende Erzählung Joh. 20, 4 ff., wie Petrus und Johannes *zugleich* zum Grabe des Herrn eilen, Johannes aber als der Jüngere vor Petrus den *Vorsprung gewinnt*, soll nach *Schwegler* nur zu dem Zwecke erdichtet sein, um den Vorzug des Johannes und ferner die anfängliche Gleichheit und die allmähliche Ueberflügelung der occidentalischen von der orientalischen Kirche anzudeuten, somit auf die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Entstehungszeit des vierten Evangeliums hindeuten! Ja in dem *Διοτρέφης* des 3. Br. Johannis will man sogar einen symbolischen Namen des römischen Bischofs Viktor, der um das Jahr 200 n. Chr. lebte, finden!

## §. 3. Zweck des Evangeliums.

1. Ueber den Zweck, welchen Johannes bei der Abfassung seines Evangeliums sich vorsetzte, gehen die Ansichten der Aeltern sowohl als der Neuern auseinander. Diese Meinungsverschiedenheit rührt aber zum größten Theile daher, daß Viele den *Hauptzweck*, der sich vom Anfange des Evangeliums bis zum Ende erkennen und verfolgen läßt, von den *Nebenzwecken*, die mehr nur in einzelnen Stellen hie und da hervortreten, nicht gehörig unterscheiden. Der Hauptzweck, der den Apostel bewog, sein Evangelium zu schreiben, war ohne Zweifel der, welchen er selber am Schlusse 20, 31. angibt mit den Worten: „Dieses

aber ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend das Leben habet in seinem Namen." Johannes will also seine Leser zum Glauben an Jesum als den Messias, als den menschgewordenen Gottessohn, und vermittelst dieses Glaubens zum ewigen Leben führen. Damit im Einklange steht der Prolog, welcher als das große Thema von vorn herein das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο aufstellt. Für diesen Hauptzweck war dem Evangelisten natürlich die Person des Heilandes vor Allem wichtig. Was Jesu eigener Mund darüber und über sein Verhältniß zum Vater, so wie zu den ihn gläubig aufnehmenden und ungläubig von sich stoßenden Menschen ausgesprochen hatte, das wählte er vorzugsweise zu seiner Darstellung aus. Daher die Mittheilung der wichtigsten Reden Jesu. Ueberhaupt zeigt die ganze Anlage seines Werkes, die Auswahl und Anordnung des Stoffes den sinnigen Leser fortwährend auf diese Endabsicht hin.

2. Außer dem genannten Hauptzwecke hatte der Verfasser, wie aus einzelnen Stellen unläugbar hervorgeht, noch Nebenzwecke und zwar a) einen polemischen oder, wenn man lieber will, apologetischen Zweck. Es gab nämlich laut der Geschichte schon bei Lebzeiten des Apostels und grade in den Gemeinden, auf welche er seine besondere Sorgfalt gerichtet hatte, Manche, die, wiewohl in verschiedener Weise, den Satz aufstellten, Jesus sei nicht der Messias, der wahrhafte Sohn Gottes. Auf diese nahm Johannes, wie es auch nicht anders zu denken ist, bei der Abfassung seines Evangeliums Rücksicht. Und hier traten ihm zuerst α) die Johannisjünger entgegen. Der Evangelist war selber ein Jünger des Täufers gewesen; aber er war durch diesen zu Jesu, dem wahren Lichte, gekommen. Nun gab es aber mehrere solche Johannisjünger, welche aus blindem Eifer für ihren Lehrer diesen für den Messias hielten und sich gegen das Bekenntniß Jesu abschlossen (Recog. Clem. I, 54. 60.). Schon Paulus fand in Kleinasien Johannisjünger, welche die christliche Taufe noch nicht kannten und der Belehrung bedurften, daß Johannes nur die Bußtaufe auf den kommenden Messias ertheilt habe. Apstg. 18, 25. 19, 1 ff. Eine polemische Rücksichtsnahme auf diese Partei der Johannisjünger gibt sich schon gleich im Prologe zu erkennen, wo der Evangelist das Verhältniß des Täufers zum Logos als dem wahren Lichte berührt, und mit Nachdruck hervorhebt,

daß nicht Johannes das Licht der Welt war, sondern daß dieser nur zeugen sollte von dem Lichte (1, 6—8.). Ferner erhellt dieses daraus, daß der Evangelist in der Folge solche Aussprüche des Täufers, in welchen er selber sich die messianische Würde abspricht und sie dagegen Jesu zueignet, mit besonderem Interesse mittheilt (1, 15. 19—34.). Auch gehören hierher alle jene Stellen, in welchen Johannes seine Taufe im Wasser der christlichen Geistestaufe unterordnet (1, 33. 3, 26 ff.). — Dann β) nahm der Apostel bei der Abfassung seines Evangeliums auch Rücksicht auf die damals gangbare Philosophie, welche von Aegypten aus, wo Philo sie ausgebildet hatte, seit der Mitte des ersten Jahrhunderts über Kleinasien sich verbreitete, und in dem Bestreben die Ideen des Christenthums in sich aufzunehmen zur Häresie wurde. Schon Paulus hatte in seinem Briefe an die Kolosser und in den Briefen an den Timotheus gegen diese verkehrte Geistesrichtung gekämpft. In den letzten Lebensjahren unsers Apostels war der Hauptrepräsentant dieser Philosophie in Kleinasien Cerinthus, und mit ihm hing dann die Sekte der Nikolaiten enge zusammen. Daß Cerinth gleichzeitig mit Johannes gelebt und dieser gegen ihn und gegen die Nikolaiten sein Evangelium verfaßt habe, berichten ausdrücklich Irenäus*), ferner Tertullian (de praescript. c. 33.), Epiphanius (Haeres. 51, 12. 69, 23.) und Hieronymus (Catal. c. 9.). Die Grundzüge dieser Philosophie sind aber kurz folgende: Es gibt eine über Alles erhabene, verborgene Gottheit, die höchste Einheit, das reine Sein, τὸ ὄν. Dieses reine Sein konnte auf die ewig neben ihm existirende Materie, die ὕλη, nicht unmittelbar einwirken. Um sich nun die Weltbildung zu erklären, nahm man eine Reihe von Emanationen aus diesem reinen Sein an, welche von Stufe zu Stufe an Geistigkeit abnahmen und sich so immer mehr der Materie näherten. Die erste Emanation aus dem dunklen Abgrunde (βυθός) der Gottheit ist der λόγος, der Inbegriff aller folgenden Emanationen, von Philo daher auch ὁ δεύτερος θεός

*) Adv. Haeres. 3, 11.: „Hanc fidem annuntians Ioannes, Domini discipulus, volens per Evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho inseminatus erat hominibus, errorem, et multo prius ab his, qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio (ἀπόσπασμα, ein Bruchstück) ejus quae falso cognominatur scientiae (des Gnosticismus).

genannt. Im λόγος gewinnt die verborgene, unbegreifliche Gottheit so zu sagen erst Gestalt, er ist der Gott für uns. Aus ihm gehen sieben andere Emanationen, δυνάμεις, hervor, aus diesen wieder andere bis hinab zum δημιουργός, dem Weltbildner. Dieser ist eine δύναμις der letzten Ordnung, und kennt den rein geistigen, ewigen Gott gar nicht; daher rührt die Unvollkommenheit der Schöpfung und das Böse. Diese Philosophie nun auf das Christenthum anwendend behauptete Cerinth: Jesus sei nach den gewöhnlichen Gesetzen der Natur, gleich den übrigen Menschen, erzeugt und geboren; bei der Taufe aber habe sich unter dem Bilde einer Taube eine höhere δύναμις, ein Aeon, ὁ Χριστός genannt, mit ihm verbunden, der ihn jedoch im Anfange seiner Leiden wieder verlassen und sich zu dem Ewigen, woher er gekommen, wieder aufgeschwungen habe. Aehnlich lehrten auch die Nikolaiten. — Im Hinblicke nun auf diese Irrlehren hebt der Evangelist gleich im Prologe 1, 1—14. mit Nachdruck hervor, daß der Logos gleichewig und gleichen Wesens mit Gott sei, daß durch ihn Alles ohne Ausnahme geschaffen sei, daß derselbe sich nicht bloß für eine Zeitlang mit Jesu verbunden habe, sondern in ihm Fleisch geworden sei u. s. w. Er zeigt dann im ganzen Verlaufe seines Evangeliums, wie nicht in der eitlen Wissensgier und vom Glauben abgelösten philosophischen Grübelei, sondern umgekehrt grade im Glauben die wahre γνῶσις wurzle und dem Kindesglauben die wahren Tiefen seliger Erkenntniß und seligen Einblicks in die tiefsten Geheimnisse sich erschließen.

6. Außerdem hat Johannes mit Rücksichtsnahme auf die drei ersten Evangelien seine Schrift verfaßt. Daß der Apostel die drei ersten Evangelien gekannt habe, kann wohl nicht in Abrede gestellt werden; daß er aber mit Rücksichtsnahme auf diese sein Evangelium geschrieben, daß er bei der Abfassung desselben die bestimmte Nebenabsicht gehabt, die drei ersten Evangelien zu ergänzen, ergibt sich unverkennbar aus der Anordnung des ganzen Werkes und aus der Auswahl der einzelnen Begebenheiten im Leben des Heilandes, und wird auch von den Alten, Theodorus v. Mopsv., Eusebius (H. E. 3, 24.) und Hieronymus (de vir. ill. 9.) schon bemerkt. Daher übergeht Johannes manche Begebenheiten, welche zu seinem Beweise, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei, ganz passend gewesen wären,

mit Stillschweigen. Wir wollen hier nur hinweisen auf den Vorfall bei der Taufe des Herrn (Matth. 3, 16 f. Mark. 1, 10 f. Luk. 3, 22.), auf das Zeugniß der Dämonischen, daß Jesus sei der Heilige Gottes (Mark. 1, 24.), der Sohn des höchsten Gottes (Matth. 8, 29. Mark. 5, 7. Luk. 8, 28.), auf die Verklärung Christi (Matth. 17, 1 ff. Mark. 9, 2 ff. Luk. 9, 28 ff.), auf den Ausspruch Jesu vor seinen Richtern (Matth. 26, 64. Mark. 14, 62. Luk. 22, 69.), — alles dieß verschweigt Johannes, weil er es als hinreichend bekannt aus den andern drei Evangelien voraussetzt. An andern Stellen dagegen erweitert er die Erzählung der übrigen Evangelisten, bestimmt sie genauer rücksichtlich der Zeit und des Ortes u. s. w. (vgl. Hug Einl. Bd. II. §. 53.). Für die Chronologie der drei letzten Lebensjahre Jesu ist das Evangelium Johannis besonders wichtig, da er meist die Begebenheiten an bestimmte Festzeiten knüpft. Außerdem ist bei den drei ersten Evangelisten Galiläa, besonders Kapharnaum, der Schauplatz der Geschichte; Johannes dagegen erzählt hauptsächlich nur die Begebenheiten, welche in Judäa und besonders in Jerusalem sich zutrugen.

## §. 4. Ort und Zeit der Abfassung.

1. Nach Andeutungen, die das Evangelium selbst gibt, verfaßte Johannes sein Werk außerhalb Palästina für griechisch gebildete, mit jüdischen Gebräuchen und Ortschaften unbekannte Leser. „Ioannes“, sagt Hieronym. (Prooem. in Matth.), „cum esset in Asia et iam tunc haereticorum semina pullularent, - - coactus est ab omnibus pene tunc Asiae episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Salvatoris altius scribere.“ Da nun aber, wie wir bereits wissen, der Apostel in seinen letzten Lebensjahren in Ephesus seinen bleibenden Aufenthalt nahm, so leitet die Vermuthung auf diese Stadt als Abfassungsort des Evangeliums. Diese Vermuthung findet eine feste Stütze in der ältesten Ueberlieferung bei Irenäus (Haeres. 3, 1.), Clemens v. Alex., Origenes, Eusebius (H. E. 6, 8.), welche ausdrücklich Ephesus als den Ort der Herausgabe unsers Evangeliums angeben. Hierfür spricht auch die Unterschrift der syrischen und arabischen Uebersetzung. Dieser ältesten Tradition gegenüber hat die spätere Angabe, welche sich bei Theodoret u. A. findet, daß nämlich Johannes

sein Evangelium auf Patmos verfaßt habe, kein Gewicht. Um beide Berichte in Einklang zu bringen, läßt der Verfasser der Synopse, die gewöhnlich den Werken des h. Athanasius beigefügt wird (Opp. Athanas. II. p. 155. ed. Cotel.), ganz willkürlich das Evangelium auf Patmos geschrieben, aber in Ephesus herausgegeben sein.

2. Ueber die Zeit der Abfassung unsers Evangeliums läßt sich mit völliger Bestimmtheit ganz Genaues nicht festsetzen. Daß es zuletzt unter den vier Evangelien verfaßt sei, sagt einstimmig die älteste Tradition bei Irenäus, Clem. v. Alex., Origen. und Eusebius. Hieronymus sagt (Catal. c. 9): „Iohannes - - novissimus omnium scripsit evangelium, rogatus ab Asiae episcopis, adversus Cerinthum aliosque haereticos.“ Genauer berichtet dann Epiphanius (Haeres. 51, 12.): Johannes habe in seinem Greisenalter, nach dem 90. Jahre seines Lebens, viele Jahre nach seiner Rückkehr von Patmos, das Evangelium geschrieben; und dieser Bericht ist auch aus innern Gründen wahrscheinlich. Im Evangelium bekundet nämlich Johannes eine viel größere Fertigkeit im Griechischen als in der Apokalypse; diese Fertigkeit setzt aber nothwendig einen längern Aufenthalt des Apostels unter Hellenisten voraus, der doch wahrscheinlich erst um das Jahr 70 n. Chr. begonnen hatte (s. oben §. 1, 2.). Auch das Imperfekt. ἦν 11, 18. 18, 1. 19, 41. deutet darauf hin, daß Jerusalem und seine nächste Umgebung in Trümmern lag, als Johannes sein Evangelium schrieb; und zwar mußte Jerusalem schon eine geraume Zeit zerstört sein. Denn wäre diese weltgeschichtliche Katastrophe noch frisch in Erinnerung und in ihrem tiefen Eindrucke gewesen, so hätte sie psychologischer Weise kaum ohne ausdrückliche Bezugnahme in dem Buche bleiben können. Wir werden also nicht sehr irren, wenn wir die Abfassungszeit in die Jahre 80—90 n. Chr. setzen.

### §. 5. Charakter, Inhalt und Eintheilung des Evangeliums.

1. Clemens v. Alex. (bei Euseb. H. E. 6, 14.) nennt das Evangelium Johannis ein *εὐαγγέλιον πνευματικόν* im Gegensatze zu den drei andern Evangelien, von denen er sagt, daß sie *τὰ σωματικά* berichten; und damit ist der Grundcharakter unsers Evangeliums am kürzesten und treffendsten bezeichnet. Während nämlich, wie schon oben angedeutet wurde, die drei

ersten Evangelisten mehr nur das äußere Wirken und Thun des Erlösers darstellen, bringt uns Johannes das Leben und die Lehrweise seines geliebten Herrn und Meisters von der innern und tiefern Seite zur Anschauung. Wegen der zarten, innigen Liebe, die über das Ganze ausgegossen ist, hat man das Johannis-Evangelium treffend das „Herz Christi“ genannt. Origenes nennt es *τῶν εὐαγγελίων ἀπαρχὴν* und sagt davon sehr wahr: *οὗ τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ.* Denn nur derjenige versteht dieses Evangelium recht, welcher liebend an des Herrn Brust ruht und gleichsam seinen Herzschlag hört; denen, welche in ihrem Glauben an Jesum als den Sohn Gottes und Heiland der Welt Schiffbruch gelitten haben, ist und bleibt dasselbe ein verschlossenes Buch. Den Beweis hierfür liefert unsere Zeit, wo keine Schrift des N. T's so durchaus mißverstanden und vielfach profanirt ist als grade unser Evangelium. — Bei aller Tiefe der Gedanken ist aber die Sprache des Evangeliums einfach und klar; mit der einfachsten Form verbindet sich hier der erhabenste Inhalt.

2. Was den Inhalt und die Eintheilung dieses Evangeliums angeht, so zerfällt es ganz natürlich in drei Theile:

I. Der erste Theil Kap. 1—12. stellt Jesum dar in seiner öffentlichen Wirksamkeit und in seinem Kampfe mit der Welt. Er beginnt mit einem einleitenden Lehrabschnitte, dem Prologe, der die Summe und gleichsam das Programm des Ganzen gibt. Darauf nehmen Reden und Lehraussprüche Jesu und des Täufers, zuweilen von Reflexionen des Evangelisten begleitet, den größten Raum ein. Die historischen Ereignisse und Wunder, welche erzählt werden, leiten fast immer ein Lehrstück ein, oder sind mit Lehraussprüchen und didaktischen Erklärungen verbunden. Dieser erste Theil läßt sich nach den vom Verfasser selbst an die Hand gegebenen Ruhepunkten in zwei ungefähr gleiche Abschnitte zerlegen: Der erste Abschnitt reicht von 1, 19. bis 6, 71. oder von der ersten Ankündigung Jesu als des Heilandes der Welt durch den Täufer bis zu seiner Reise zum Laubhüttenfeste; der zweite von 7, 1. bis 12, 36. schildert Jesum im Kampfe mit der immer mehr sich erbitternden Opposition der Juden. — Es schließt dieser erste Theil 12, 37—50. mit einer Betrachtung des Evangelisten,

in welcher er die voraufgehende Geschichte und Predigt Jesu recapitulirt.

II. Im zweiten Theile Kap. 13—17. wird Jesus vorgestellt im Kreise seiner Jünger, wie er ihnen den Segen seiner Liebe und seines Friedens für jetzt, den Trost seiner bleibenden Nähe für die Zukunft spendet. Dieser Theil endet mit dem erhabenen hohenpriesterlichen Gebete Jesu für seine Jünger und für alle Gläubigen.

III. Der dritte Theil Kap. 18—20. enthält die Geschichte des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu. Die gegen den Herrn feindlichen Elemente triumphiren zwar äußerlich, wirken aber in der That nur ihren eigenen Untergang; sein Tod ist der wahre Sieg, eine Erhöhung, an deren Herrlichkeit Theil haben Alle, deren Augen und Herzen von dem Auferstandenen Zeugniß geben.

Kap. 21. endlich bildet einen später hinzugefügten Anhang.

# Erster Theil.

# Jesus in seiner öffentlichen Wirksamkeit und in seinem Kampfe mit der Welt.

(1, 1 — 12, 50.)

## §. 1. Das Proömium.

1, 1 — 18.

Das Proömium enthält den Kern und die Summe des ganzen folgenden Evangeliums: Das ewige, persönliche Wort Gottes, selbst Gott und die Quelle alles Seins, Lebens und Lichts ward in Jesu Christo Fleisch und kam in die Welt. Dieser wurde von dem Täufer Johannes, dem Repräsentanten und Letzten aller Propheten des alten Bundes, mit anerkennendem Zeugnisse begrüßt, von Vielen verschmäht, von Andern aber angenommen und als der Eingeborene vom Vater anerkannt — das sind die erhabenen Gedanken, welche hier in einer wunderbar einfachen Sprache dargestellt werden. Der Evangelist Matthäus beginnt sein Evangelium mit der Genealogie der leiblichen Abstammung des Messias und führt dessen Stammbaum bis auf den Urvater des jüdischen Volkes, bis auf Abraham zurück; der Adler Johannes steigt aber hinauf bis zu dem vorweltlichen Dasein des Erlösers, und läßt gleichsam mittelst einer metaphysischen Genealogie den Gottmenschen vom Himmel zur Erde herabsteigen.

V. 1 f. Der Logos als Gott: „Im Anfange war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. Dieser war im Anfange bei Gott." — Das Verständniß nicht bloß dieser beiden Verse, sondern des ganzen

Proömiums hängt zunächst von der richtigen Deutung des Hauptbegriffs λόγος ab. Johannes setzt das Verständniß dieses Ausdrucks bei seinen Lesern, als Kennern der damals herrschenden Philosophie, voraus und hält jeden erklärenden Zusatz für entbehrlich; wir müssen aber hier näher darauf eingehen. Daß der Ausdruck λόγος in unserer Stelle die Bedeutung von „Wort" und nicht die bei den Griechen auch sonst noch übliche von „Vernunft" habe, kann nicht zweifelhaft sein; denn in der letztern Bedeutung kommt der Ausdruck im N. T. nicht vor. Auch ist aus dem ganzen Zusammenhange beim ersten Anblicke klar, daß ὁ λόγος das göttliche Princip in Christo bezeichnen soll, also dasselbe, was die andern Evangelisten durch υἱὸς τοῦ θεοῦ ausdrücken. Denn gleich unten nennt er den fleischgewordenen Logos den „Eingeborenen vom Vater", er nennt ihn das „Licht und Leben der Menschen." Es fragt sich nur: wie kam von den Schriftstellern des N. T. einzig und allein Johannes dazu, dieses göttliche Princip in Christo das „Wort" zu nennen? Die einzig richtige Antwort auf diese Frage ist: den Ausdruck nahm er aus der Tradition, aus welcher auch die damalige Zeitphilosophie ihn erborgt hatte, die höhere Idee aber, die der Evangelist mit diesem Ausdrucke verband, wurde ihm durch eine göttliche Erleuchtung, durch eine höhere Intuition zu Theil. Letzteres sagt er selbst Offenb. 19, 11 ff. mit den Worten: „Und ich sah den Himmel offen, und siehe, ein weißes Roß und der darauf saß hieß der Treue und Wahrhaftige, der da richtet und streitet mit Gerechtigkeit. - - Er hatte einen geschriebenen Namen, den Niemand kennt als er selbst. - - Und sein Name heißt: Das Wort Gottes." Daß aber Johannes den Ausdruck λόγος aus der Tradition schöpfte, läßt sich unschwer nachweisen. In den ältesten Büchern des A. T. erscheint zwar das „Wort Gottes" noch nirgends als eine Persönlichkeit, sondern überall nur als Produkt der Thätigkeit Gottes. So wird 1 Mos. 1, 2 ff. der Schöpfungsakt als durch ein Sprechen Gottes (וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים) ausgeführt dargestellt. Jedoch enthält dieser Ausdruck die letzte sichtbare Wurzel der spätern Logos-Lehre; die Idee einer zweiten Person in der Gottheit wird in demselben schon angedeutet, allerdings nur erst dunkel und gleichsam unter einem Schleier, durch welchen nur das erleuchtete Auge durchblicken konnte, verborgen. Offen durfte diese Idee noch nicht ausgesprochen werden

wegen der Hinneigung der Juden zum Polytheismus. Daß dieselbe aber aus der Uroffenbarung sich durch die Tradition fortpflanzte, zeigen deutlich die Spuren, welche wir von der Logos-Lehre bei den ältesten Völkern, den Hindus und Parsen, finden. Gehen wir weiter, so wird in einzelnen Stellen der Psalmen das schöpferische Wort Gottes bereits personificirt, und es werden demselben göttliche Eigenschaften beigelegt. So heißt es Ps. 33, 6.: *τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν.* Ps. 107, 20.: *ἀπέστειλε τὸν λόγον αὐτοῦ, καὶ ἰάσατο αὐτούς.* Vgl. Ps. 147, 15. Ps. 119. u. A. Noch deutlicher geschieht dieß im Buche der Sprüchwörter (Kap. 8 u. 9.) und bei Sirach (1, 1—10. 24, 1 ff.), jedoch nicht unter dem Namen des göttlichen Wortes, sondern unter dem gleichbedeutenden der göttlichen Weisheit, חכמה. Die „Weisheit Gottes" ist dort nicht mehr eine bloße Eigenschaft, sondern die Abspiegelung Gottes: „Sie war sein Ergötzen Tag für Tag, und sie spielte vor ihm allezeit." „Ich ging", sagt die göttliche Weisheit bei Sirach (24, 3. 9.), „aus dem Munde des Höchsten hervor, und bedeckte wie Nebel die Erde. — Vor der Zeit, von Anfang an gründete er mich." Nach Sirach ist es die göttliche Weisheit, „welche Himmel und Erde umfaßt und unter allen Völkern ihr Besitzthum hat, die aber in Israel ihre Wohnung nahm, Wurzel faßte, emporwuchs, Blüthe und Frucht brachte und im Buche des Bundes, dem Gesetze Mosis, sich gleichsam verkörperte." Noch bestimmter als ein persönliches Wesen, als eigentliche Hypostase ist die göttliche *σοφία* dargestellt im Buche der Weisheit (7, 22 ff. 8, 3 f. 9, 9 ff.). Dort ist sie „ein Hauch der Kraft Gottes, ein lauterer Ausfluß des Allbeherrschers, der Abglanz des ewigen Lichtes, das reale und selbstständige Offenbarungsprincip Gottes in der Welt; in ihr ist ein verständiger, heiliger, allvermögender, allsehender Geist; sie ist die Beisitzerin des göttlichen Thrones u. s. w." Statt *σοφία* findet sich hier auch schon die Benennung *λόγος* (vgl. 16, 12. 18, 15 f.). — Wieder um einen großen Schritt weiter ausgebildet finden wir die Lehre vom göttlichen Logos bei den chaldäischen Paraphrasten des A. T's, den Targumim, und bei den Kabbalisten. Die Erstern setzen an sehr vielen Stellen, wo im Originaltexte bloß יהוה steht, מימרא דיי d. i. Wort Gottes zur Bezeichnung des sich nach Außen hin kund

gebenden Gottes. So beschützt das „Wort Gottes“ den Noe in der Arche (1 Mos. 7, 16.) und den Sohn der Agar (1 Mos. 21, 20.); so spricht 5 Mos. 4, 33. nach dem Targum „die Stimme des Wortes Gottes“ aus dem Feuer, während im Texte die Stimme Gottes selbst redet u. s. w. Kurz alle Offenbarung Gottes an das menschliche Geschlecht, speciell an das auserwählte Volk, ist nach den Targumisten durch das Wort vermittelt. Daher fassen sie מימרא דיי auch häufig als identisch mit der „Schechina“ d. h. der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes (vgl. Schöttg. Hor. II. p. 5 sq. Langen, das Judenthum in Paläst. S. 248 ff.). Da nach dem Exile die Israeliten sich gänzlich vom Polytheismus abgewendet hatten, so konnte und mußte jetzt diese Lehre, die sich traditionell unter den Weisesten des Volkes fortgepflanzt hatte, immer klarer hervortreten, je näher die Zeit heranrückte, wo das „Wort Gottes“ Mensch werden sollte. — Alle diese zerstreuten, bald dunkler bald klarer hervortretenden Keime der Idee von der persönlichen Existenz des göttlichen Wortes faßte nun kurz vor und zur Zeit Christi die alexandrinische Philosophie auf und suchte sie weiter zu entwickeln. Allein in dem Bestreben, diese Lehre speculativ zu durchdringen und mit der Lehre des Platon von der Weltseele (νοῦς oder auch λόγος genannt) zu verbinden, wurde sie durch und durch pantheistisch. Die Alexandriner faßten, wie aus den Schriften Philo's erhellt, den göttlichen Logos bloß als das Princip der Offenbarung Gottes nach Außen (ad extra), als die erste Emanation aus dem reinen Sein der Gottheit zum Zwecke der Weltschöpfung auf. Der Logos wurde ihnen so ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, erhaben zwar über alle sichtbare Creatur, aber nicht Gott gleich, so daß er nach den Worten Philo's nur mißbräuchlich (ἐν καταχρήσει) θεός genannt werden kann. Die Alexandriner ließen also in ihrer Spekulation ganz außer Acht, daß der göttliche Logos zunächst das Princip der Selbstoffenbarung, der Offenbarung Gottes ad intra ist. Wie nämlich der Mensch in dem innern Worte d. i. im Gedanken sich vor sich selbst ausspricht, sich selbst Objekt wird und durch den Gedanken von sich sich selbst erfaßt d. i. zum Selbstbewußtsein kommt, so ist es in ähnlicher Weise auch in der Gottheit, jedoch mit dem großen Unterschiede, daß das, was im Menschen in bloßen Erscheinungen (in Gedanken) vor sich geht, in

Gott wesenhaft ist.*) Gott sprach und spricht von Ewigkeit her in dem wesenhaften Worte sein ganzes Wesen aus, schaut sich selbst und alle seine Werke in diesem Urworte, und alle Worte, die Gott in der Zeit sprach und spricht, sind gleichsam nur Entfaltungen dieses Einen, ewigen Urwortes.**) Eben weil aber der göttliche Logos das Princip der innern, nothwendigen Selbstoffenbarung Gottes ist, ist er auch das Princip der freien Offenbarung Gottes ad extra in der Schöpfung und Erlösung der Welt. Diese Idee nun vom göttlichen Logos als einem ewigen, gottgleichen, persönlichen Wesen entwickelt Johannes im vorliegenden Proömium der Logoslehre der damaligen pantheistischen Philosophie gegenüber; und er setzt diese Idee vom göttlichen Logos in innige Verbindung mit der Messiasidee, indem er den Messias als den Fleisch gewordenen Logos bezeichnet. — Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, wie unhistorisch und verfehlt die Deutung einiger Ausleger ist, welche ὁ λόγος im Sinne von ὁ λεγόμενος, „der Verheißene", fassen. Einseitig ist auch die Erklärung des Origenes und Epiphanius, welche ὁ λόγος als gleichbedeutend mit ὁ λέγων = der Mittheilende, Offenbarende, ὁ παραγγελόμενος τὰ κρύπτα τοῦ πατρός, nehmen, oder die einiger Neuern: ὁ λόγος sei das Wort Gottes, welches in Christo (vgl. Hebr. 1, 1.) an die Welt ergangen, und dessen Inhalt seine eigene Person sei. — Gehen wir nun nach diesen Erörterungen über den Hauptbegriff unsers Satzes zur Erklärung der einzelnen Ausdrücke über, so blickt das an die Spitze gestellte ἐν ἀρχῇ offenbar auf das בְּרֵאשִׁית 1. Mos. 1, 1.

---

*) „Der Vater in seiner persönlichen Eigenschaft kehret sich in sich selbst mit seiner göttlichen Verständniß, und durchsiehet sich selber in klarem Verstehen in dem wesentlichen Abgrund seines ewigen Wesens, und denn von dem bloßen Verstehen seiner selbst spricht er sich ganz aus, und das Wort ist sein Sohn, und das Bekennen seiner selbst ist das Gebären seines Sohnes in der Ewigkeit; er ist innebleibend in wesentlicher Einigkeit und ausgehend in persönlichem Unterschied." Tauler, Pred. Bd. 1. S. 90. (Frankf. 1826.).

**) „Die Meister sprechen von dem ewigen Worte: Gott sprach nie ein Wort mehr denn eins, und dasselbe ist noch ungesprochen. Das soll man also verstehen: Das ewige Wort ist das Wort des Vaters und sein eingeborener Sohn, unser Herr Jesus Christus. In dem hat er gesprochen alle Creaturen u. s. w." Tauler, Pred. S. 95.

zurück. Mit demselben Ausdrucke, womit die mosaische Urkunde die Geschichte der ersten Schöpfung anhebt, beginnt Johannes die Geschichte der zweiten Schöpfung, der Erlösung. Hier wie dort bezeichnet ἀρχή an und für sich genommen nichts anders als den Beginn von Allem, was außer Gott da ist, den Uranfang aller Dinge. Mit Unrecht haben daher viele Ausleger hier dem bloßen ἐν ἀρχῇ den Begriff der Ewigkeit vindiciren wollen. Zu dem Begriffe der Ewigkeit gelangen wir erst, wenn wir das folgende ἦν hinzunehmen. Dieses ἦν steht nämlich im Gegensatze zu dem ἐγένετο, was der Evangelist gleich V. 3. von den geschaffenen Dingen gebraucht. Die geschaffenen Dinge „wurden", und in und mit ihrem Werden wurde zugleich der Anfang d. i. die Zeit als die nothwendige Form aller Creatur; der Logos aber „war" im Anfange. Existirte nun der Logos im Anfange aller Dinge schon, so folgt daraus von selbst, daß er von Ewigkeit ist. Denn vor dem Anfange der Zeit war nur die Ewigkeit. Erst der ganze Ausdruck: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, bezeichnet somit die ewige Existenz des Logos, und drückt dasselbe aus mit dem πρὸ τοῦ αἰῶνος, ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι (Sprüchw. 8, 23.), πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι (Joh. 17, 5.), πρὸ καταβολῆς κόσμου (Eph. 1, 4.), πρὸ πάντων (Kol. 1, 17.). Ganz willkürlich verstanden die Valentinianer unter ἀρχή eine vom Vater und vom λόγος unterschiedene göttliche Hypostase, oder meinten einige Väter (Origen., Cyrill. v. Jerus.), ἀρχή sei die göttliche σοφία oder der Vater selbst. — In dem zweiten Satztheile: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, wird πρὸς mit dem Accusativ von den meisten Auslegern gradezu im Sinne von παρά mit dem Dativ, also = παρὰ τῷ θεῷ (17, 5.) genommen. Man beruft sich für diese Fassung auf 1 Joh. 1, 2. Mark. 6, 3. 9, 19. u. a. St. Allein, genau genommen, bezeichnet πρός hier das Befindlichsein des Logos bei Gott im Gesichtspunkte der Richtung der Gemeinschaft (Meyer). Es wird durch dieses πρός sowohl die innige Gemeinschaft des Logos mit Gott als auch die hypostatische Verschiedenheit vom Vater bezeichnet. Vgl. Sprüchw. 8, 30., wo die Weisheit sagt: וָאֶהְיֶה אֶצְלוֹ. Unter τὸν θεόν ist die göttliche Hypostase zu verstehen, welche in der Entgegenstellung mit dem Sohne sonst gewöhnlich ὁ πατήρ genannt wird. — Im dritten Satztheile: καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ist ὁ λόγος Subjekt, θεὸς aber Prädikat.

Die umgekehrte Construktion gäbe einen durchaus unpassenden Sinn, indem dadurch die Verschiedenheit des Logos von Gott aufgehoben und jener zu einer bloßen Eigenschaft von diesem gemacht wäre: „und Gott war Wort." Das Prädikat ist hier vorausgestellt, damit die Einheit des Unterschiedenen durch das neben einander stehende θεός desto klarer hervortrete. Das Prädikat θεός ist ohne Artikel, weil hier die göttliche Wesenheit und nicht, wie eben, eine göttliche Hypostase bezeichnet werden soll. Der Satz: „und der Logos war Gott", drückt also die gleiche Wesenheit des Logos mit dem Vater aus. Somit liegt in diesen drei kurzen, majestätisch fortschreitenden Sätzen: 1) die Ewigkeit des Logos, 2) seine hypostatische Verschiedenheit vom Vater und 3) seine gleiche Wesenheit mit dem Vater ausgesprochen. — V. 2. enthält eine Wiederholung der beiden ersten Glieder des V's 1., und bildet zugleich den Uebergang zu V. 3., wo der Evangelist die Schöpferthätigkeit des Logos zu beschreiben anfängt. Da nämlich die Schöpferthätigkeit des Logos dadurch bedingt ist, daß er ewig und zwar als eine vom Vater hypostatisch verschiedene Person existirt, das dritte Satzglied des V's 1. aber, welches die Wesenseinheit des Logos mit dem Vater aussagt, eine Art von Unterbrechung bildet, so fühlt Johannes das Bedürfniß, den Inhalt der beiden ersten Versglieder zu wiederholen. Auf οὗτος liegt der Nachdruck: „Dieser (sag' ich, und kein Anderer) war im Anfange bei Gott."

V. 3. Der Logos als Schöpfer: „Alles ward durch ihn, und ohne ihn ward gar nichts, was geworden ist." Das πάντα ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt und ist dem Sinne nach nicht verschieden von τὰ πάντα: das All, das ganze Universum, Alles, was außer Gott da ist. Allein da der Evangelist den Gedanken aussprechen will, daß alles Existirende schlechthin nicht nur der Form und der Totalität nach, sondern auch der Materie und Einzelnheit nach durch den Logos in's Dasein gerufen worden, so paßt πάντα ohne Artikel besser als τὰ πάντα (Lange). — Es heißt δι' αὐτοῦ. Soll nämlich das Verhältniß der Welt zum Vater ausgedrückt werden, so geschieht dieß durch die Präposition ἐκ. So heißt es 1 Kor. 8, 6.: εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα (vgl. Röm. 12, 36. Kol. 1, 16.). Denn der ewige Wille des Vaters ist der Urgrund, die

*causa efficiens* der Welt. Das Verhältniß der Welt zum Sohne, zum Logos, wird aber constant ausgedrückt durch die Präpositionen *διά* und *ἐν*. Vgl. Röm. 11, 36. Kol. 1, 16.: *ἐν αὐτῷ* (*τῷ υἱῷ*) *ἐκτίσθη τὰ πάντα*. Durch den Sohn und in dem Sohne rief der Vater die Welt in's Dasein; jener ist die causa *instrumentalis* der Welt und zugleich die causa *exemplaris*, complectens formas primordiales rerum (Thomas). Weil nämlich der Logos das erste Moment der ewigen, innern Selbstentfaltung und Selbstoffenbarung Gottes ist, ist er auch das Princip, durch welches Gott in der Zeit sich nach Außen hin offenbart; durch ihn wirkt der ewige Wille Gottes sich nach Außen hin aus. Der Logos ist das „Bild des Vaters" (Kol. 1, 15.), der „Ausstrahl seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens" (Hebr. 1, 3.); in ihm schaut der Vater sich selbst und zugleich die Urbilder (ideas) aller Dinge, die er in seinem ewigen Willen in der Zeit zu schaffen beschlossen hatte, welche er also auch nur durch den Logos in's Dasein rufen konnte. — Wie schon oben bemerkt, steht *ἐγένετο* im Gegensatze zu *ἦν* V. 1. — Was nun der Evangelist im ersten Satztheile positiv ausgesprochen, das drückt er im zweiten noch einmal negativ aus, nicht bloß um das Gesagte zu bestätigen und zu verstärken, sondern auch zugleich, um ausdrücklich jene Meinung zu entfernen, als sei etwas nicht durch den Logos entstanden, nämlich die *ὕλη*, die Materie, welche Philo und die Häretiker der damaligen Zeit für ungeschaffen, für ewig hielten (Lücke, Olshausen, Maier u. A.). Zugleich tritt er hiermit der Vorstellung von der Weltbildung durch ein untergeordnetes, von der höchsten Gottheit substantiell verschiedenes und von ihr weit entferntes Wesen, den sogenannten *δημιουργός*, mit aller Entschiedenheit entgegen. — Die Lesart *οὐδὲ ἕν* ist der nur durch D. Sinait. 209. 47. al. verbürgten *οὐδέν* vorzuziehen; erstere bildet eine verstärkte Negation = *ne unum quidem, prorsus nihil.* Nach *οὐδὲ ἕν* setzen Lachmann u. A. ein Kolon, ziehen also *ὃ γέγονεν* zum Folgenden: „Was geworden ist, in ihm war es Leben" (d. i. hatte es sein Leben). Diese Verbindung ist schon sehr alt; sie findet sich bereits in C. D. L. al., bei Clem. v. Alex., Origen., Athanas., Eusebius u. A. Auch unser Missale hat sie in der Weihnachtsperikope beibehalten. Jedoch ist sie mit den Meisten zu verwerfen, und zwar nicht bloß deßhalb, weil nach ihr im folgenden V. 4. das

erste ζωή passiv, das zweite aber aktiv gedeutet werden müßte, was allerdings hart wäre, auch nicht bloß deßhalb, weil das Perfekt. γέγονεν wegen seines Begriffs des Fortbestandes nicht ἦν sondern ἐστί nach ζωή logisch erfordert haben würde: sondern hauptsächlich aus dem Grunde, weil bei dieser Verbindung der Gedanke des folgenden V's matt würde und kein besonderer Fortschritt stattfände. Neben οὐδὲ ἕν erscheint allerdings ὃ γέγονεν überflüssig; allein eine solche Fülle der Darstellung finden wir sehr oft bei unserm Evangelisten.

V. 4. Der Logos ist aber nicht bloß die vermittelnde Ursache des Daseins für alle Creatur, sondern er ist für dieselbe auch die Quelle alles Lebens und Lichtes. Daher fährt der Evangelist fort: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen." Das ἐν αὐτῷ ist nicht zu verwechseln mit dem vorhergehenden δι' αὐτοῦ. Durch ἐν wird der Logos als der Grund und die Quelle des Lebens dargestellt. Vgl. 5, 26.: „Wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohne gegeben das Leben in sich zu haben", d. i. selbstständige Quelle des Lebens zu sein. Das Imperfekt. ἦν drückt die fortdauernde Gegenwart aus: in ihm war von Ewigkeit her und ist immerdar Leben. Die Lesart ἐστίν, welche Lachm. nach D. Sinait., mehreren Handschriften bei Orig., Itala u. A. aufgenommen, ist wohl aus der Verbindung dieses Satztheils mit dem vorhergehenden ὃ γέγονεν entstanden (s. oben). — Das erste ζωή ist, wie schon das Fehlen des Artikels andeutet, ganz allgemein zu nehmen: Alles, was Leben heißt im physischen und geistigen Sinne, hat seine Quelle im Logos. Das Leben der gesammten Creatur, der vernünftigen sowohl als der vernunftlosen, ist nur ein Ausfluß aus dem Urleben, dem Logos. Denn dieser ist der Inbegriff der ewigen Ideen Gottes, die der Creatur zu Grunde liegen und gleichsam die Seele derselben bilden. Auch Philo nannte den Logos πηγὴ ζωῆς. — Dieses vom Logos ausströmende allgemeine Leben der Creatur verklärt sich in der vernünftigen Creatur, dem Menschen, zum Lichte d. h. zu einem selbstbewußten, die ewige Wahrheit erkennenden Leben. Licht und Leben sind durchaus correlate Begriffe: ohne Licht kein Leben, und des Lebens höchste Blüthe ist wiederum das Licht. Wie in der physischen Natur die Pflanze ohne das Licht der Sonne nicht wächst und gedeiht, und wie ferner das

durch das Licht geweckte Leben der Pflanze in seiner höchsten Entwickelung, in der Blume, selbst gleichsam Licht wird, so ist es auch im höhern geistigen Leben. Eben weil der Logos die Urvernunft und der Inbegriff aller Wahrheit (vgl. Kol. 2, 3.) ist, ist er das Licht der Menschen.

V. 5. Hat der Evangelist in den beiden vorhergehenden VV. den Logos in seinem Verhältnisse zu der ursprünglichen Schöpfung als Schöpfer und Lebensspender und in Beziehung auf den Menschen als Lichtspender dargestellt, so geht er jetzt wieder um einen Schritt weiter und schildert die Thätigkeit des Logos in Rücksicht auf die gefallene Creatur. Also, der Logos als Erlöser: „Und das Licht leuchtet in der Finsterniß; aber die Finsterniß erfaßte es nicht." Die Creatur, vom Logos, der Urquelle alles wahren Lebens und Lichtes, in's Dasein gerufen, war selber Leben und Licht. Innigst mit dem Logos verbunden und in stäter Abhängigkeit von ihm empfing sie fortwährend Leben und Licht von Oben. Aber die Sünde des Menschen zerstörte die Verbindung desselben mit seinem Schöpfer und hemmte so den Lebens- und Lichtstrom, der sich von Oben in ihn, und durch ihn auch in die Natur ergoß. Der Mensch stand fortan da in seiner nackten Creatürlichkeit, dem Tode unterworfen und des höhern Lichts beraubt. Und diesen Zustand der von Gott abgewandten, dem Tode und der Verfinsterung anheimgefallenen Creatur bezeichnet unser Evangelist hier durch *σκοτία*. Aber der Mensch ist des göttlichen Lichtes nicht ganz und gar verlustig gegangen und wie der Teufel in absolute Finsterniß versunken; vielmehr ließ der Logos zu allen Zeiten einzelne Strahlen seines Lichtes leuchten, im Gewissen des Menschen, durch die Propheten und Weisen. In absoluter geistiger Finsterniß hat die Menschheit im Ganzen nie gelebt, vielmehr begann gleich nach dem Sündenfalle der ersten Menschen auch schon die erlösende Thätigkeit des Logos. — Das *φαίνει* bezieht sich dem ganzen Zusammenhange nach auf die vorchristliche Zeit. Das Präsens drückt die lebendige geistige Anschauung aus, in welcher der Evangelist in die Vergangenheit gleichsam zurücktritt, und die geistige Thätigkeit des Logos wie ein gegenwärtiger Beobachter sich entwickeln sieht. In *καὶ ἡ σκοτία κ. τ. λ.* ist *καί* wie häufig das hebr. ו adversativ (s. zu V. 10.). Das Verbum *καταλαμβάνειν* heißt an unserer Stelle nicht „überwäl-

tigen, unterdrücken", wie Origenes, Theophylakt u. A. wollen: Die Finsterniß hemmte, unterdrückte es nicht, es war ihr unüberwindlich, — sondern „ergreifen, erfassen", nämlich mit dem Geiste. Die Finsterniß d. h. die gefallene Menschheit nahm im großen Ganzen das Licht, durch welches der Logos sie erleuchtete, nicht auf, sondern ihrem eigenen, falschen Lichte folgend versank sie immer tiefer in die geistige Finsterniß des Heidenthums. Hätte sie jenes Licht gleich glaubend in sich aufgenommen, so würde die Inkarnation des Logos sich nicht so lange verzogen haben, ebenso wie die Wiederkunft Christi zum Gerichte und zur Verherrlichung seiner Kirche nicht gar lange nach seiner ersten Ankunft würde erfolgt sein, wenn das Christenthum gleich ganz allgemein in die Herzen der Menschen Eingang gefunden hätte. Da aber die Menschen das Licht von sich stießen, so ließ Gott sie ihre verkehrten Wege im Finstern wandeln, bis sie rathlos dastanden und in ihnen die Sehnsucht nach dem höheren Lichte wieder erwachte. Zum ganzen Gedanken vgl. Röm. 1, 20 ff.

V. 6 ff.: „Es ward (trat auf) ein Mann, von Gott gesandt; sein Name war Johannes." — Es ist ἐγένετο für sich zu nehmen und nicht mit Chrysostom. im Sinne von ἦν mit ἀπεσταλμένος zu verbinden, so daß ἐγένετο ἀπεσταλμένος = ἀπεστάλη wäre. Das ὄνομα αὐτῷ steht statt ᾧ ὄνομα, vgl. 1, 27. 2, 25. — Obgleich die gefallene Menschheit im großen Ganzen gegen das göttliche Licht sich verschloß, so unterließ dieses doch nicht, sich nun und dann durch einzelne Strahlen zu bezeugen und die Finsterniß zu durchzucken (vgl. Hebr. 1, 1.). Solche einzelne Strahlen des ewigen Lichtes leuchteten in den Propheten des alten Bundes. Der Evangelist nennt hier bloß Johannes den Täufer einestheils, weil er der größte und letzte Prophet des alten Bundes (Matth. 11, 11 ff.), gleichsam der Ring war, wodurch der neue Bund an den alten sich anschloß, und somit füglich als der Repräsentant aller alttestamentlichen Propheten gelten konnte; anderntheils aber auch in polemischer Rücksicht auf die Johannisjünger, welche den Täufer zu hoch schätzten (s. Einl. S. 15 f.). Die Wahl der einzelnen Ausdrücke zeigt deutlich diese polemische Rücksicht: ἐγένετο steht dem ἦν, ἄνθρωπος und ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ dem θεὸς ἦν ὁ λόγος V. 1. gegenüber. — V. 7.: „Dieser kam zum Zeugnisse, damit er zeugte von dem (in Christo erscheinenden, wesent-

lichen) Lichte, damit Alle glaubten durch ihn." — Das εἰς μαρτυρίαν wird näher bestimmt durch ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, und der Zweck der μαρτυρία war: ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ scil. Ἰωάννου, nicht φωτός (Grotius). Zu πιστεύσωσι kann man εἰς αὐτό scil. φῶς ergänzen. Wer des göttlichen Lichtes, das in Christo erschienen, theilhaft werden will, der muß zuerst daran glauben. Denn Glauben ist zuletzt nichts anders als ein geistiges Sichöffnen, um die Strahlen und Strömungen der höhern Licht- und Gnadenwelt in sich aufzunehmen. Und diesen Glauben Israels an Christum zu vermitteln, Zeugniß abzulegen von Jesu von Nazareth, daß er sei der Messias, dazu war Johannes von Gott gesandt und durch die wunderbare Offenbarung bei der Taufe Jesu (vgl. V. 31 ff.) befähigt. Die Mehrzahl der Juden verwarf aber dieses Zeugniß des Täufers, ja sogar Viele seiner Jünger nahmen es nicht an. Daher setzt der Evangelist mit Nachdruck V. 8. noch hinzu: „Nicht war jener das Licht, sondern (er kam,) damit er zeugte von dem Lichte." Vor ἵνα μαρτυρήσῃ ist aus dem Vorhergehenden ἦλθεν zu ergänzen (s. Win. S. 283.). — Das war also der Beruf des Johannes, das der eigentliche Zweck seiner Sendung, nicht daß er als ein selbstständiges Licht leuchte, sondern daß er Zeugniß gebe von dem ewigen Lichte des Logos, welches bisher nur in einzelnen Strahlen die finstere Welt erleuchtet hatte, jetzt aber in seinem vollen Glanze in Christo hervortrat. Gut August.: „Wie man an einem vom Lichte beschienenen Körper sehen kann, daß die Sonne aufgegangen ist, die man noch nicht sehen kann; wie man auch mit kranken Augen wenigstens einen von der Sonne angeschienenen Berg oder Baum oder dergleichen anzusehen im Stande ist, daß man daran den Aufgang der Sonne erkenne, die man noch nicht ansehen kann: so leuchtete denen, die Christum noch nicht ansehen konnten, Johannes, und durch ihn, welcher bekannte, er sei selbst nur angeschienen, wurde der Scheinende und Leuchtende selbst erkannt."

V. 9 f. Was die Construktion des V's 9. angeht, so fragt es sich zuerst: ist τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν Subjekt oder Prädikat? Dann: bezieht sich ἐρχόμενον auf das entferntere φῶς oder auf das nähere ἄνθρωπον? Nehmen wir τὸ φῶς 1) als Subjekt, so können wir das Particip. ἐρχόμενον als Neutrum zu ἦν ziehen und als periphrastisches Imperfektum fassen;

„Es war das wahrhaftige Licht, welches erleuchtet jeglichen Menschen, kommend in die Welt", d. i. das wahrhaftige Licht kam eben in die Welt, als Johannes zeugte. So viele neuere Ausleger (Bleek, de Wette, Lücke u. A.). Dieser Sinn paßt zwar recht gut zu dem folgenden V. 10.; „es war (zwar schon) in der Welt u. s. w."; allein wir sehen nach dieser Fassung gar keinen Grund für die Voranstellung des *ἦν* und seine weite Trennung von *ἐρχόμενον*. Wir können aber auch mit Meyer das Particip. *ἐρχόμενον* als Masculinum zu *ἄνθρωπον* ziehen und den Hauptnachdruck auf das vorangestellte *ἦν* legen: „Vorhanden war das Licht das wahrhaftige, welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt." Nach dieser Fassung soll dieß sammt dem V. 10. folgenden *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν - - ἐγένετο* dazu dienen, den tragischen Gegensatz: *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω*, vorbereitend zu verstärken. Nehmen wir *τὸ φῶς* 2) als Prädikat, so ist aus dem Vorhergehenden *ὁ λόγος* als Subjekt zu ergänzen, auf welchen V. 10. auch das *δι' αὐτοῦ* und *αὐτόν* zurückgeht. Dann läßt aber das Partic. *ἐρχόμενον* wiederum eine doppelte Beziehung zu. Mehrere neuere Ausleger und unter den ältern Theodor v. Mopsvestia, Cyrillus ziehen es zu *τὸ φῶς* und fassen das Partic. Präs. in der Bedeutung des Futur. *ἐλευσόμενον*: „Er (der Logos) war das wahre Licht - -, das da in die Welt eintreten sollte." Nach dieser Fassung bildete *ἐρχόμενον* einen Gegensatz zu dem folgenden *ἦν*. Die meisten ältern Ausleger verbinden dagegen *ἐρχόμενον* mit *ἄνθρωπον*: „Er war das wahre Licht, welches erleuchtet jeglichen Menschen, der in die Welt kommt." So auch die Vulgata: *quae illuminat omnem hominem, venientem in hunc mundum.* Diese letzte Construktion, die wir allen andern vorziehen, gibt den schönen, ächt katholischen Sinn, daß der Logos mit seiner erleuchtenden Thätigkeit auf alle Menschen ohne Ausnahme einwirkt. Der Mensch wird nämlich nach dem Falle nicht als ein constitutiv Böser geboren, er ist nicht *totus malus*, wie Luther behauptete, und die Erbsünde macht nicht seine Wesenheit aus, sondern er hat noch gute Keime in sich. Diese guten Keime sucht der Logos durch seine Erleuchtung, die er einem Jeden zuwendet, zu erwecken und zu fördern, so daß also jeder Mensch, der sich erleuchten lassen will, zum Heile kommen kann. Somit dient unsere Stelle in dieser Fassung zur Bestätigung der katholischen

Lehre von der *gratia sufficiens* (Abelly. medul. theol. Art. de gratia sect. IV.), und sie verbreitet Licht über so manche andere Fragen z. B. über das Schicksal der frommen Heiden, denen das Evangelium nicht gepredigt wird. — Das Adjekt. *ἀληθινός*, welches bei unserm Evangelisten häufig vorkommt (vgl. 4, 23. 37. 6, 32. 7, 28. 15, 1. u. s. w.), ist wohl zu unterscheiden von *ἀληθής*. Letzteres steht im Gegensatze zum Falschen; *ἀληθινός* aber bildet einen Gegensatz zum Abgeleiteten, Abbildlichen: Der Logos war das wahre Licht im eminenten Sinne, das ächte, der Idee entsprechende, das urbildliche Licht, wohingegen Johannes und die übrigen alttestamentlichen Propheten nur ein erborgtes, abbildliches Licht hatten. Das *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* entspricht dem rabbin. בוא בְעוֹלָם im Sinne von „geboren werden." Es ist aber *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*, auch nach unserer Beziehung des Particips auf *ἄνθρωπον*, kein müßiger Zusatz, sondern dient zur nachdrücklichen Hervorhebung des *πάντα*: „jeden in die Welt kommenden Menschen", keinen ausgenommen. — Fassen wir nun V. 9. in dem angegebenen Sinne, so dient der folgende V. 10. in seinem ersten Gliede als nähere Explikation und Begründung des *ὃ φωτίζει - - εἰς τὸν κόσμον*: „Er (der Logos) war (nämlich fortwährend) in der Welt", konnte somit seine erleuchtende Thätigkeit auf Alle ausüben. Das zweite Glied, nach hebräischer Redeweise durch *καί* angeschlossen: „und die Welt ward durch ihn", dient wiederum zur Erklärung des erstern, so daß der Sinn ist: Der Logos war fortwährend in der Welt, die ja ursprünglich durch ihn geschaffen war. In dem dritten Gliede ist *καί*, wie häufig unser nachdrückliches „und", adversativ zu fassen, da dieses letzte Glied offenbar einen Gegensatz zu den beiden vorhergehenden Gliedern bildet: „und — die Welt erkannte ihn nicht." Ueberhaupt hat *καί* bei unserm Evangelisten, welcher von dem reichen Partikelschatze der griechischen Sprache nur geringen Gebrauch macht, alle Bedeutungen des hebräischen וְ. Der Ausdruck *κόσμος* bezeichnet im dritten Versgliede speciell die von Gott abgefallene und der Sünde und Finsterniß anheim gefallene Menschenwelt. Gut Augustin: „Welt heißen die verderbten Menschen, weil sie die Welt mehr als ihren Schöpfer lieben. Durch die Liebe wohnen wir in etwas mit dem Herzen;

und darum haben wir verdient so zu heißen wie das, wo wir wohnten durch die Liebe."

V. 11. Von der allgemeinen Wirksamkeit des Logos auf alle Menschen geht nun der Evangelist über zu der speciellen Wirksamkeit desselben auf das jüdische Volk: „In das Seine kam er." Der Ausdruck *τὰ ἴδια* kann nämlich nach alttestamentlichem Sprachgebrauche hier nichts anders bezeichnen als das Volk Israel, welches im A. T. bald עַם סְגֻלָּה, „Volk des Eigenthums (Jehova's)", bald נַחֲלַת יְהוָה oder בֵּית יְהוָה „Erbtheil oder Haus Jehova's" genannt wird" (vgl. 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 7, 6. Malach. 3, 17. LXX.). Was also der Siracide (24, 7.) von der göttlichen Weisheit sagt, daß sie in Israel ihren Sitz aufgeschlagen, dasselbe sagt hier unser Evangelist vom Logos. Israel war das auserwählte Volk Jehova's (und Jehova, der sich offenbarende Gott des alten Bundes, war eben der Logos); es hatte in der alten Welt den hohen Beruf, der Träger und Fortführer der Offenbarungen Gottes für alle Völker, der fortwährende Prediger der ewigen Wahrheit in der Wüste der Heidenwelt, der Bewahrer der reinen Gottesidee zu sein (s. zu Röm. 3, 2. 9, 4 ff.). Aber auch bei dem größern Theile dieses auserwählten Volkes fand Jehova keine gläubige Aufnahme. Die Hartherzigkeit und Widersetzlichkeit Israels gegen Jehova gab den alttestamentlichen Propheten Grund zu einer fortdauernden Klage, und unser Evangelist stimmt in diese Klage ein, wenn er fortfährt: „aber die Seinen nahmen ihn nicht auf." — *οἱ ἴδιοι* bezeichnet sonst gewöhnlich „Verwandte, Angehörige"; hier sind es die Concreta des abstrakten *τὰ ἴδια*, also die Juden. — *οὐ παρέλαβον* scil. *πίστει*.

V. 12. Während die große Masse der Juden gegen die Einwirkung des Logos sich verschloß, gab es unter allen Völkern, Juden und Heiden, immer Einzelne, die dem Rufe der Gnade und der Stimme des Gewissens folgend und von dem höhern Lichte erleuchtet den Logos gläubig in sich aufnahmen und so die eigentlichen und wahren Kinder Gottes wurden: „Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, nämlich denen, die an seinen Namen glauben." Der Ausdruck *ἐξουσία* ist wohl zu unterscheiden von *δύναμις*; letzteres bezeichnet die innere Kraft, während ersteres

mehr die Möglichkeit, Vollmacht, Berechtigung ausdrückt und dem lateinischen *facultas* entspricht (vgl. Matth. 7, 29.). Die Möglichkeit, aus dem Zustande der Sünde und des göttlichen Zornes zur Kindschaft Gottes zu gelangen, wurde der alttestamentlichen Menschheit gegeben im Hinblick auf das künftige Verdienst des Erlösers, das sie im Glauben anticipirte. Der Glaube ist ja „die Substanz der zu hoffenden Dinge" (Hebr. 11, 1.), „die Wurzel und das Fundament der Rechtfertigung" (Conc. Trid.). Indem also die vorchristliche Menschheit der innern Stimme des Logos im Gewissen folgend auf den kommenden Erlöser von Sünde hoffte und nach ihm sich sehnte, wurde sie seines Erlösungsverdienstes im Voraus theilhaftig: Die Sünde wurde hinweggeräumt und die heiligmachende Gnade in ihr Herz eingegossen. Diese heiligmachende Gnade ist aber das göttliche σπέρμα (1 Joh. 3, 9.), welches den Menschen wahrhaft aus Gott wiedergebiert, ihn zum Kinde Gottes macht oder, wie Paulus es ausdrückt, ihn zu einer neuen Creatur umschafft (vgl. 2 Kor. 5, 7. Gal. 6, 15.). Wenn Johannes die christliche Rechtfertigung und Heiligung als eine Neugeburt aus Gott (vgl. 3, 3.), Paulus aber als eine Neuschöpfung oder als eine Adoption von Gott (Röm. 8, 15. Gal. 4, 5.) oder als eine Auferstehung mit Christo (Röm. 6.) darstellt, so ist das keine Differenz in der Sache selbst, sondern nur Auffassung ihrer verschiedenen Seiten. Das τοῖς πιστεύουσιν κ. τ. λ. = *quippe qui credant* enthält die subjektive Bedingung zur Erlangung der Kindschaft Gottes. — εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ ist reel von εἰς αὐτόν nicht verschieden, aber emphatischer: „an Christus mit allen seiner Person zugehörenden Eigenschaften und von ihm ausgehenden Wirkungen." Richtig Meyer: „Der gesammte Inhalt des Glaubens liegt im Namen dessen, an welchen man glaubt; der ausgesprochene Name ist das ganze Glaubensbekenntniß." Vgl. 2, 23. 3, 18. 1 Joh. 3, 23. 5, 13.

V. 13. Zu der eben genannten Kindschaft Gottes gelangt aber der Mensch nicht auf dem Wege der physischen Zeugung, wie die Juden meinten, welche vermöge ihrer fleischlichen Abstammung von Abraham Kinder Gottes zu sein wähnten (vgl. Matth. 3, 9.), sondern nur auf dem Wege des Glaubens, durch eine geistliche Geburt aus Gott. Daher fährt der Evangelist fort: „Welche nicht aus Geblüte, auch nicht aus Flei-

schesluſt, auch nicht aus Manneslust, sondern aus Gott gezeugt wurden." — Das Relat. οἵ geht nicht auf τοῖς πιστεύουσιν, sondern nach bekannter Constructio ad sensum (vgl. 2 Joh. 1. Philem. 10. Gal. 4, 19.) auf τέκνα θεοῦ zurück, welches hier in dem ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν seine Erklärung findet. Der Ausdruck αἷμα bezeichnet den Zeugungsstoff, unser „Geblüt" (vgl. Apstg. 17, 26. Hom. Il. 6, 211. 19, 105. u. ö.). Ebenso wird das lateinische *sanguis* gebraucht z. B. Liv. 38, 58.: „Non *sanguine humano* sed divina stirpe satus." Der Plural steht wohl mit Beziehung auf die beiden Geschlechter, welche den Zeugungsstoff hergeben: „ex sanguinibus enim homines nascuntur maris et feminae" (August.). — Nicht übereinstimmend ist die Meinung der Ausleger über die Bedeutung der beiden folgenden Glieder. Einige wollen die beiden Ausdrücke ἐκ θελήματος σαρκός und ἐκ θελήματος ἀνδρός als eine nähere, specialisirende Erklärung des ἐξ αἱμάτων fassen: „welche nicht aus Geblüte, d. i. nicht aus Fleischesluſt u. s. w." Allein gegen diese Deutung legt schon die Grammatik Einspruch ein. Es steht nämlich nicht οὔτε - οὔτε, sondern οὐδέ - οὐδέ; letztere Verneinungen sind aber nie unterordnend und specialisirend wie erstere, sondern stets coordinirend (s. Win. S. 432 f.). Beide Ausdrücke stehen also mit ἐξ αἱμάτων parallel, und es fragt sich, was sie hier bedeuten? Die Meisten erklären den ersten Ausdruck θέλημα σαρκός vom Geschlechtstriebe, von der sinnlichen Lust; der zweite Ausdruck θέλημα ἀνδρός soll dann den männlichen Erzeugungswillen, also im Grunde dasselbe bedeuten, und von Johannes nur deßhalb hinzugesetzt sein, damit sich ein bestimmterer Gegensatz zum Erzeugen der Kinder Gottes, zu dem ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι im letzten Gliede, herausstelle. Allein eine solche Tautologie dürfen wir unserm Evangelisten doch wohl nicht zumuthen. Am besten gefällt noch immer die Deutung Augustin's u. A., welche den Genit. σαρκός wegen des Gegensatzes, worin er zu ἀνδρός steht, vom Weibe erklären. Hiernach sind in diesen beiden Ausdrücken die beiden Faktoren, der Wille, d. i. die Lust (θέλημα = חֵפֶץ = ἐπιθυμία, vgl. Jes. 38, 3. 13. Eph. 2, 3.) des Weibes und die Lust des Mannes, die zur physischen Zeugung concurriren, den Zeugungsstoff, das αἷμα, hergeben müssen, genannt. Für diese Deutung von σάρξ beruft sich Augustin mit Recht auf 1 Mos. 2, 23.,

wo Adam vom Weibe sagt: „Dieses ist nun Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische"; und auf Eph. 5, 28 f.: „So sollen auch die Männer ihre Weiber lieben, wie ihre eigenen Leiber. Wer sein Weib liebt, der liebt sich selbst; denn Niemand hat ja sein eigenes Fleisch gehaßt." Vgl. Jud. V. 7. — Dieser leiblichen Zeugung stellt dann Johannes die geistliche Zeugung aus Gott entgegen: *ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*. Auch bei dieser geistlichen Zeugung lassen sich dieselben drei Momente, wie bei der leiblichen unterscheiden: Gott ist gleichsam der Mann, die menschliche Seele das receptive weibliche Element. Beide müssen concurriren, wenn aus dem göttlichen *σπέρμα* d. i. aus der *gratia sanctificans*, die Gott in die Seele einsenkt, die geistig neue Creatur geboren werden soll. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Johannes, grade um diesen tiefern Gedanken anzudeuten, die physische Zeugung so specialisirt hat. — Somit hat nun der Evangelist die Wirksamkeit des göttlichen Logos durch vier Momente hindurch in immer engere Kreise eingeschlossen. Zuerst hat er V. 3. die Wirksamkeit desselben auf die gesammte Schöpfung als Schöpfer hervorgehoben; dann V. 4. ihn als Erleuchter des Menschengeschlechts im Allgemeinen dargestellt. Weiterhin V. 11. hat er die Wirksamkeit des Logos auf Ein Geschlecht der allgemeinen Menschheit, auf das Volk Israel, beschrieben, und endlich V. 12 f. dessen Einfluß auf die Gläubigen in Israel hervorgehoben. Er hat so gleichsam eine Vorgeschichte der Incarnation gegeben und gezeigt, wie der göttliche Logos in der Menschheit sich immer engere Kreise zog, sich immer specieller gleichsam incarnirte, bis er zuletzt in Jesu von Nazareth vollständig die menschliche Natur annahm.

V. 14. Chrysostom., Theophyl., Jansen u. A. nehmen *καί* in der Bedeutung von „denn" oder „nämlich", als würde hier in der Menschwerdung des Logos der Grund oder die nähere Erklärung der eben erwähnten Gotteskindschaft gegeben. Allein für eine solche Auffassung liegt im Zusammenhange durchaus kein Grund vor; vielmehr widerspricht sie dem feierlichen Tone der Rede. Angekommen nämlich bei der letzten und höchsten Stufe der Offenbarung des Logos, bei dem Wunder aller Wunder, der Inkarnation des göttlichen Wortes, ruft der Evangelist voll des freudigsten Entzückens aus: „Und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns!" Es dient also *καί* nur zur feier-

lichen Fortführung der Rede. — Das Hauptsubjekt ὁ λόγος wird hier am Schlusse mit Emphase wiederholt. Johannes sagt nun σάρξ ἐγένετο und nicht ἄνθρωπος ἐγένετο, zunächst wahrscheinlich im Gegensatze zu dem damals schon sich regenden Doketismus, welcher behauptete, Christus habe nur einen Scheinleib angenommen (vgl. 1 Joh. 4, 2 f., wo diese Häresie deutlich berücksichtigt wird). Gegen diesen Irrthum ist der Ausdruck durchschlagend; denn σάρξ bezeichnet eben das in die Sinne fallende, materielle Element der menschlichen Natur. Allerdings ließe dieser Ausdruck, wenn man ihn für sich allein nehmen und urgiren wollte, die spätere apollinaristische Vorstellung zu, nach welcher Christus bloß einen menschlichen Leib nicht aber eine menschliche Seele angenommen. Allein das ganze N. T. kennt Jesum nur als ganzen Menschen, und insbesondere redet Johannes von der ψυχή (12, 27.) und vom πνεῦμα Christi (11, 33. 13, 21. 19, 30.). — Dann, hätte der Evangelist gesagt ἄνθρωπος ἐγένετο, so würde er dadurch den Erlöser als einen Menschen den Vielen an die Seite gestellt haben. Christus aber ist nicht ein Mensch, sondern der Mensch κατ' ἐξοχήν, ähnlich wie Adam nicht ein Mensch, sondern der Mensch, gleichsam der verkörperte Begriff „Mensch" war, weil er das ganze Geschlecht potentia in sich trug. Der göttliche Logos nahm nicht einen Menschen, sondern die menschliche Natur an. Man beachte auch das ἐγένετο: Der Logos ward Fleisch. Also war der Mensch Jesus nicht vorher da, und nachher vereinigte sich der göttliche Logos mit ihm, sondern der Mensch Jesus, als Heiland der Welt, wurde nur dadurch, daß der ewige Logos selbst die menschliche Natur annahm, einen Gottmenschen bildete. Die übernatürliche Zeugung Jesu ist in diesen Worten zugleich mitgesetzt und brauchte nicht besonders hervorgehoben zu werden. Zu σάρξ ἐγένετο vgl. noch Hebr. 2, 14.: μετέσχεν σαρκὸς κ. αἵματος. 1 Tim. 3, 16.: ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Phil. 2, 7. — Das folgende καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν heißt wörtlich: „und er zeltete unter uns." In dem Ausdrucke σκηνοῦν liegt offenbar eine Anspielung auf das Wohnen Jehova's im alttestamentlichen Bundesgezelte. Im alten Bunde wohnte Jehova symbolisch unter seinem Volke in der Schechinah d. i. in dem Feuerglanze (כְּבוֹד יְהוָה, δόξα θεοῦ genannt, vgl. 2 Mos. 24, 17, 40, 34 ff.), welcher er von einer Rauchwolke eingehüllt über der Caporeth

der Bundeslade zwischen den beiden Cherubim schwebte (s. zu Hebr. 9, 4.). Hier schaute der Hohepriester einmal im Jahre, wenn er am großen Versöhnungstage in's Allerheiligste trat, diese *δόξα*. In Christo aber wohnte die Gottheit, wie Paulus Kol. 2, 9. es ausdrückt, *σωματικῶς* d. i. in einem geschichtlich-menschlichen Individuum mit der Fülle aller Gnade und Wahrheit; und der Glanz dieser Gottheit strahlte durch die Hülle seiner menschlichen Erscheinung hindurch für Alle, die ihn mit gläubigem Auge anschauten. In ihm war also die alttestamentliche Verheißung von dem eigentlichen Wohnen Gottes unter seinem Volke (3 Mos. 26, 11. Ezech. 37, 27. vgl. Sir. 24, 8. Apok. 21, 3.) wahrhaft in Erfüllung gegangen. Lebhaft von diesem Gedanken ergriffen unterbricht der Evangelist seine Rede und fügt in einer Parenthese hinzu: „und wir haben geschaut seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater." Er will sagen: auch wir (Gläubige), auch ich hatte das große Glück, den Glanz, die Strahlen seiner Gottheit, wie sie aus seinen Lehren, Wundern und aus seinem ganzen Leben hervorleuchteten, zu sehen und zu betrachten (*ἐθεασάμεθα*), und dieser Glanz war ein solcher, wie er dem eingeborenen Sohne Gottes zukommt (*οἵαν ἔπρεπε καὶ εἰκὸς ἔχειν μονογενῆ καὶ γνήσιον υἱὸν ὄντα κ. τ. λ.*, Chrysost.), ein solcher, aus welchem unverkennbar hervorging, daß er der Eingeborene vom Vater sei. Man hat Anstoß genommen an dem *ὡς* (Vulg. *quasi*) vor *μονογενοῦς* und gemeint, der Evangelist drücke sich so aus, als sei Christus nicht wirklich der Eingeborene vom Vater gewesen. Allein das *ὡς*, dem sogenannten *Caph veritatis* im Hebräischen entsprechend, ist hier nicht durch „wie" oder „als wenn" zu übersetzen, sondern durch „als" oder „wahrhaft"; es bildet eine Vergleichung nicht bloß mit dem Aehnlichen, sondern mit dem Wahren oder der Idee. Vgl. 2 Kor. 2, 17. (s. Win. S. 544.). — Das Wort *μονογενής*, von Kindern gebraucht, bezeichnet den einzig Geborenen; es hier im Sinne von *ἀγαπητός* (Kuinoel) oder als „der einzig in seiner Art Existirende" zu nehmen, ist reine Willkür. Unser Evangelist gebraucht häufig (1, 18. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9.) diesen Ausdruck von Christo, um ihn als den einzig wahren Sohn Gottes zu bezeichnen und von den V. 12. genannten *τέκνα θεοῦ* zu unterscheiden: Christus ist der *unicus naturalis filius Dei*, die Gläu-

bigen sind durch ihn nur *filii adoptivi Dei.* Reell ist das johanneische μονογενής von dem paulinischen πρωτότοκος (Kol. 1, 15. Hebr. 1, 6.) nicht verschieden. Das παρὰ πατρός gehört zu μονογενοῦς und nicht, wie Einige (Erasm., Grot. u. A.) gewollt, zu δόξαν: es fügt zu μονογενής die Bestimmung des Ausgegangenseins oder Gekommenseins vom Vater her hinzu (vgl. 6, 46. 7, 29. 16, 27.). Der Begriff des Erzeugtseins, also des wesentlichen Ursprungs liegt nicht in παρὰ πατρός, sondern in μονογενοῦς, welches eben die Zeugung, mithin das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι (Origenes), ausdrückt. — Das folgende πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας ist nicht mit Meyer u. A. auf αὐτοῦ zu beziehen und somit eine abnorme Casussetzung anzunehmen, sondern mit ὁ λόγος - - ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν zu verbinden: „Der Logos wohnte unter uns - - voll von Gnade und Wahrheit." So auch die Vulgata: *Et verbum caro factum est et habitavit in nobis - - plenum gratiae et veritatis.* Die beiden Ausdrücke χάρις und ἀλήθεια bezeichnen die beiden Hauptseiten der christlichen Offenbarung: χάρις ist die göttliche Gnade gegen die heilsbedürftige Menschheit und Christi Liebe, in welcher jene zur Erscheinung kommt; ἀλήθεια ist die vollkommen enthüllte Wahrheit des göttlichen Wesens und Willens. Der Träger dieser Gnade und Wahrheit für das Menschengeschlecht ist Christus (V. 17.), das wahre Leben und Licht der Menschen. Es correspondiren χάρις und ἀλήθεια dem ζωή und φῶς V. 4.

V. 15. Für diese Hoheit Christi, die er mit eigenen Augen gesehen hat (V. 14.), führt der Evangelist jetzt das schon V. 6 f. im Allgemeinen angedeutete Zeugniß des Täufers an, weil es ihm, besonders den Johannisjüngern gegenüber, zur Bestätigung seines eigenen Zeugnisses wichtig war: „Johannes zeugt von ihm und ruft d. i. und verkündet laut und mit Nachdruck (das Perfekt κέκραγε hat Präsensbedeutung, s. Win. S. 245.), indem er spricht." Man beachte diese feierlich-umständliche Einführung des nun folgenden Zeugnisses des Täufers: „Dieser war es, von dem ich sagte (d. i. diesen meinte ich, als ich sagte): Der hinter mir her Kommende ist mir zuvorgekommen; denn er war vor mir." — Das ἔμπροσθέν μου γέγονεν wird gewöhnlich vom Range verstanden im Sinne von ἐντιμότερός μού ἐστιν (Chrysostom.): „er steht an Rang und

Würde höher als ich." Allein durch diese Fassung würde, wie Meyer richtig bemerkt, der Spruch den änigmatischen Charakter verlieren, da ja der später Auftretende nicht grade geringere Würde zu haben braucht. Andere übersetzen: „er ist vor mir gewesen"; allein nach dieser Fassung wäre das folgende ὅτι πρῶτός μου ἦν tautologisch. Wieder Andere: „er ist vor mir geworden"; der Täufer soll damit auf das Werden Christi durch die alttestamentliche Vorzeit hindurch (s. zu V. 11.) hinweisen. Hengstenberg erklärt: „Mein Nachfolger ist mein Vorgänger"; Luthardt: „Mein früherer Schüler ist mein Meister geworden." Allein γίνεσθαι ἔμπροσθεν τινος heißt auch „Jemanden zuvorkommen", und in diesem Sinne ist der Ausdruck hier zu nehmen. Das folgende πρῶτος steht dann, wie mehrfach, in der Bedeutung von πρότερος (vgl. Kol. 1, 15.). Der einfache Gedanke dieses scheinbar paradoxen Ausspruchs ist somit: Jesus Christus, obgleich er seiner menschlichen Erscheinung nach, als Lehrer, nach mir auftritt, ist mir doch seiner göttlichen Natur nach vorangegangen, da er als Logos von Ewigkeit her ist (vgl. Matth. 3, 11.). Diesen einfachen Gedanken drückt der Täufer in einem acuminösen Gegensatze aus, in welchem ὀπίσω und ἔμπροσθεν; γέγονε und ἦν sich einander gegenüberstehen. Die beiden Adverbia ὀπίσω und ἔμπροσθεν sind also in ihrer ursprünglichen örtlichen Bedeutung festzuhalten, jedoch so, daß dadurch die Zeit räumlich dargestellt wird (Meyer).

V. 16. Die Lesart schwankt hier zwischen καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος und ὅτι ἐκ τ. πληρ., indem die äußern Zeugen für beide Lesarten sich fast gleich stehen. Für ὅτι scheint aber der innere Grund zu entscheiden, „daß man schon frühzeitig (Herakl. und Origen.) V. 16. als Fortsetzung der Rede des Täufers betrachtete, wobei sich das unmittelbar fortführende καί statt des weniger planen ὅτι unwillkürlich darbot und einschlich" (Meyer). Wir mögen jedoch καί oder ὅτι lesen, jedenfalls ist dieser Vers nicht (mit Origen., Athanas., August., Chrysost., Theophyl.) als fortgesetztes Zeugniß des Täufers anzusehen, so daß unter ἡμεῖς πάντες der Täufer und die alttestamentlichen Frommen und Propheten zu verstehen seien; sondern als Rede des Evangelisten. Wie nämlich der Evangelist eben das, was er mit eigenen Augen gesehen, durch das Zeugniß des Täufers erhärtet hat, so bestätigt er jetzt dieses hinwiederum durch die eigene innere Er=

fahrung: „Denn (oder: und) aus seiner Fülle haben wir Alle empfangen, und zwar Gnade um Gnade.“ Der Ausdruck πλήρωμα blickt zurück auf das πλήρης χάριτος κ. ἀληθείας: aus der unerschöpflichen Fülle der Gnade und Wahrheit, die Christus vom Himmel zur Erde herniedergebracht, haben wir Alle, die wir an ihn glauben, empfangen. Dieses wird dann näher erklärt und ausgeführt durch καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Das καί ist also exegetisch: „und zwar.“ Gestritten wird über die Bedeutung des Ausdrucks χάριν ἀντὶ χάριτος, *gratia pro gratia* (Vulg.). Chrysost. und Viele nach ihm verstehen χάριν vom neuen, χάριτος aber vom alten Bunde: τὴν καινὴν διαθήκην ἀντὶ τῆς παλαιᾶς. Allein der alte Bund wird nie eine χάρις, eine Gnade, genannt, und gleich im folgenden V. 17. stellt der Evangelist den alten Bund, νόμος, in einen Gegensatz zur christlichen χάρις. Maldonat erklärt: „Der Eine diese, der Andere jene Gnade“; nach ihm soll Johannes hier hinweisen auf die verschiedenen Gnadengaben (Charismen, vgl. 1 Kor. 12, 4 ff. Eph. 4, 10 ff.) in der Kirche. Allein diese Deutung ist zu gesucht und in die Worte eingelegt. Zunächst heißt der Ausdruck: „Gnade für Gnade“, also: eine Gnade anstatt der andern d. h. Gnade in fortgehender Wechselfolge, so daß immer wieder neue Gnade an die Stelle der vorher empfangenen tritt. Nur diese Erklärung ist der Vorstellung des πλήρωμα, aus welchem genommen wird, entsprechend. Das ist ja eben die Natur der göttlichen Gnade: je mehr man empfängt aus ihren vollen Strömen, desto mehr kann man wieder nehmen; wie sie unerschöpflich ist im Geben, so kann der Gläubige dieselbe auch ohne Maaß nehmen.

V. 17.: „Denn das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ward durch Jesus Christus.“ Mit diesen Worten stellt Johannes, wie häufig Paulus (z. B. Röm. 6, 14.), die christliche Gnade dem mosaischen Gesetze gegenüber, um das vorhergehende χάριν ἀντὶ χάριτος zu begründen. Man beachte die Gegenüberstellung von ἐδόθη und ἐγένετο: das alttestamentliche Gesetz wurde als ein positives gegeben und zwar nicht unmittelbar von dem Sohne Gottes, sondern durch Vermittelung des Moses, des Knechtes im Hause des Herrn (vgl. Hebr. 3, 1 ff.); und da mit dem Gesetze nicht zugleich die Kraft gegeben wurde, dasselbe in allen Stücken

zu erfüllen, so wirkte es den Zorn Gottes (vgl. Röm. 4, 15. 2 Kor. 3, 9.). Die Gnade und Wahrheit aber wurde uns d. i. trat geschichtlich in das Menschengeschlecht ein durch Jesus Christus, den ewigen Sohn Gottes, und sie macht uns zu Kindern Gottes. Jesus Christus, der Fleisch gewordene Logos, war und ist für uns die Gnade und die Wahrheit an sich (vgl. 1 Kor. 1, 30.). — Auffallend könnte es beim ersten Anblicke erscheinen, daß nicht bloß die *χάρις* sondern auch die *ἀλήθεια* dem *νόμος* entgegengesetzt wird. Hatte denn der *νόμος* keine *ἀλήθεια?* Allerdings hatte er diese, nur nicht die volle, entwickelte und enthüllte Wahrheit. Das mosaische Gesetz war eben nur die äußere Schale, die den Kern der Wahrheit, welcher in Christo zu Tage trat, in sich barg; es war nur der „Schatten der zukünftigen Güter" (Hebr. 10, 1 ff. 7, 18.), das eigentliche Wesen der Wahrheit wurde erst in Christo der Menschheit offenbart. Vgl. Gal. 3, 24. Kol. 2, 17.

V. 18. Diese volle, absolute Wahrheit konnte Christus mittheilen; und nur er allein konnte dieß, weil nur er allein als der einzig wahre, ewige Sohn Gottes unmittelbar Gott schaut: „Gott hat Niemand jemals geschaut; der eingeborene Sohn, der da ist an dem Busen des Vaters, er hat es uns geoffenbart." In den ersten Worten: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρ. πώποτε,* liegt deutlich eine Anspielung auf 2 Mos. 33, 18 ff. Dort spricht Moses zu Gott: „Herr, zeige mir deine Herrlichkeit!" und Jehova antwortet: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch sieht mich und lebt." Es liegt in diesen Worten der tiefere Gedanke ausgesprochen, daß kein Sterblicher hienieden die Wesenheit Gottes schauen d. i. unmittelbar erfassen könne. Ja der Abstand der Creatur von Gott ist so groß, daß selbst die Seligen im Himmel noch einer besondern Erleuchtung, des sogenannten *lumen gloriae*, bedürfen, um Gott schauen zu können, wie er ist (Thom. S. I. q. 12. art. 5.). — Unter den verschiedenen Lesarten: *ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ*, *ὁ μονογ. υἱὸς θεός*, *ὁ μονογ. θεός* und *ὁ μονογ. υἱός* ist die letzte als die am meisten verbürgte mit Tischendorf festzuhalten. Johannes setzt *μονογενής* zu *υἱός* hinzu, um Christum als den einzig wahren und ächten Sohn Gottes, der von gleicher Wesenheit mit dem Vater ist, mit Nachdruck zu bezeichnen (vgl. V. 14.). Das Präsens *ὤν* (welches im Sinait. ganz

fehlt) ist hier zeitlos, oder vielmehr alle Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassend. Auch durch seinen Eintritt in die Endlichkeit ist bei Christo die Continuität in diesem wesentlichen Schauen Gottes nicht unterbrochen; auch als Mensch war er fortwährend *in visione beatifica* (vgl. Thom. Summa III. quaest. 9. art. 2.); nur Er allein konnte daher die göttliche Gnade und Wahrheit den Menschen vermitteln. Der Ausdruck *εἰς τὸν κόλπον* ist von den Gastmählern entlehnt, wo der Geliebte gegen den Geliebten hin sich lagerte; er bezeichnet also hier die unmittelbare Nähe des Sohnes bei dem Vater mit dem Nebenbegriffe des Geliebtseins. Es ist somit *εἰς* nicht geradezu soviel als *ἐν*, wie man wohl gemeint hat (Vulg. *qui est in sinu Patris*), sondern bezeichnet das Hingelehntsein an den Busen des Vaters: „Der sich gegen den Busen hin (gelagert) befindet." S. Win. S. 369. Anders Meyer, der das *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* auf den erhöheten Christus bezieht, welcher, nachdem er das Erlösungswerk vollbracht, wieder in den Schooß, gleichsam in die Umarmung des Vaters zurückgekehrt sei. Allein da sollte man ein *νῦν* oder *πάλιν* erwarten. — Das Wort *ἐξηγεῖσθαι* brauchen die Griechen vorzugsweise von dem Ausdeuten und Erklären göttlicher Dinge (s. Wetst. u. Kypke z. u. St.). Es steht *ἐκεῖνος* mit Nachdruck: Er und kein Anderer hat es uns erklärt, was er nämlich unmittelbar geschaut hat. — Hiermit schließt der Prolog, und es beginnt nun die eigentliche Geschichtserzählung.

---

## Erster Abschnitt.

# Vom Beginne der messianischen Wirksamkeit Jesu bis zu seiner Reise zum Laubhüttenfeste.

(1, 19 — 6, 71.)

### §. 2. Die ersten Zeugnisse des Täufers von Christo.

1, 19 — 34.

Schon zweimal V. 7. und V. 15. hat der Evangelist auf das Zeugniß des Täufers von Christo hingedeutet; hier folgt nun, ohne Zweifel mit Rücksichtsnahme auf die Johannisjünger, eine ausführliche Schilderung der Verhältnisse, unter welchen er dasselbe ablegte.

V. 19.: „Und dieses ist das (oben bereits angedeutete) Zeugniß des Johannes, als die Juden von Jerusalem Priester und Leviten sandten, um ihn zu fragen: Du, wer bist du?" — *αὕτη* geht auf das V. 20 ff. folgende Bekenntniß des Täufers. Von *ὅτι* hängt nur *ἀπέστειλαν*, nicht auch *ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο* ab, wie Einige wollen. Einige Zeugen haben *πρὸς αὐτόν* theils hinter *ἀπέστειλεν* theils hinter *Λευΐτας* — ein späterer Zusatz. Unserm Evangelisten eigenthümlich ist der häufige Gebrauch des Ausdrucks *οἱ Ἰουδαῖοι* zur Bezeichnung der Gegner Jesu und seines Reiches. Es folgt daraus, daß damals, als Johannes schrieb, der Leib der neuen, aus Juden und Heiden gebildeten Gemeinde Christi sich schon vollständig und förmlich von dem Leichnam des in Unglauben verharrenden jüdischen Volkes gesondert hatte, also indirekt liegt darin ein Beweis, daß unser Evangelium bedeutend später als die drei ersten verfaßt wurde. Hier sind unter *οἱ Ἰουδαῖοι*, wie aus 5, 15. 9, 22. 18, 12. erhellt, speciell die Synedristen,

sonst auch οἱ ἄρχοντες genannt, zu verstehen, also die Träger und Vertreter der religiösen und nationalen Interessen Israels. Diese nun sandten Priester als Gesetzeskundige und Leviten zu deren Begleitung und Bedienung, also eine förmliche, amtliche Deputation an Johannes ab; das Zeugniß also, welches dieser bei der Gelegenheit ablegte, war von großer Bedeutung. Das Synedrium nämlich übte das Aufsichtsrecht über öffentliche Lehrer. Da nun Johannes die auf das messianische Reich bezügliche Taufe (vgl. Ezech. 36, 25 f. 37, 23. Zach. 13, 1.) verrichtete und ein großes Aufsehen erregte, auch die Volksmeinung erweckte, er sei der Messias selbst (Luk. 3, 15.), so hatte diese Behörde Anlaß genug, ihn zu fragen, wer er denn eigentlich sei? ob er sich etwa für den Messias ausgebe? Letztere Frage, die in dem mit Nachdruck an die Spitze gestellten σύ schon angedeutet liegt, müssen sie nach der folgenden Antwort ausdrücklich an ihn gestellt haben.

V. 20 f. Die positive und negative Einführung der Antwort des Täufers: „Und er bekannte und läugnete nicht", soll sein offenes und unumwundenes Bekenntniß hervorheben. „Und er bekannte: Nicht bin ich der Messias." So nach der gewöhnlichen Wortstellung: οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός. Lesen wir mit Lachm. nach bedeutenden Zeugen: ἐγὼ οὐκ εἰμι ὁ Χρ., so ist der Sinn: Ich meines Theils bin nicht der Messias, wohl aber ein anderer ist es. — V. 21. Das τί οὖν scil. ἐστί oder ἐρεῖς dient als Einleitung zu der folgenden Frage: „Wie nun?" d. i. was ist also, wenn du nicht der Messias bist, der Fall? wie verhält sich also die Sache? „Elias bist du?" Die Voranstellung von Ἠλίας deutet an, daß die Fragenden sicher erwarteten, Johannes werde sich für Elias ausgeben: Wenn du nicht der Messias bist, so bist du gewiß Elias. Es gründete sich diese Frage auf das Taufen des Johannes und auf seine Verkündigung der Nähe des messianischen Reiches, indem man nach Mal. 3, 23. (Vulg. 4, 5.) glaubte, Elias werde vor dem Auftreten des Messias wieder erscheinen und das Volk durch eine Lustration reinigen (s. zu Matth. 17, 10 ff.). Zugleich hat diese Frage, wie die folgende, im Munde der Deputirten etwas Verfängliches; sie wollen ihn zu irgend einer Antwort treiben, wobei sie ihn fassen können. Der Täufer antwortet: „Ich bin es nicht", in dem Sinne nämlich, daß er nicht der wirkliche,

leibliche Elias sei, womit indeß nicht geläugnet ist, daß er im Geiste des Elias auftrete, der ideale Elias sei. Diese Antwort steht also keineswegs im Widerspruche mit Matth. 11, 14. 17, 10., wo der Heiland den Täufer für den Elias erklärt (vgl. Luk. 1, 17.). Denn er setzt dort hinzu: εἰ θέλετε δέξασθαι, um vor der wörtlichen Auffassung seines Ausspruches zu warnen. — Bei der weitern Frage: „Der Prophet bist du?" beachte man den Artik. ὁ προφήτης: der bewußte, verheißene Prophet. Ohne Zweifel haben die Fragesteller dabei den von Moses 5 Mos. 18, 15. geweissagten Propheten, welcher bei den Juden der Prophet κατ' ἐξοχήν war, im Auge. Wer aber speciell dieser Prophet sei, darüber herrschten, wie es scheint, unter den Juden verschiedene Meinungen. Apstg. 3, 22. (vgl. 7, 37.) wird die Stelle auf den Messias bezogen, und dieß war auch wohl die gewöhnliche und einzig richtige Beziehung. Die Juden bei Joh. 7, 40. deuten sie aber auf einen vom Messias verschiedenen, dem Namen nach unbekannten Propheten. Auch die Fragesteller hier müssen nach der absteigenden Klimax ihrer Fragepunkte einen Geringern als Elias dabei gedacht haben. Vgl. zu Matth. 16, 14. Daß diese Frage ohne alle Anknüpfung hingestellt wird, darin spricht sich der drängende Eifer der Fragesteller aus. — Der Täufer antwortet kurz und decidirt: „Nein!" Denn nicht Er, sondern Jesus war der von Moses verheißene Prophet.

V. 22 ff. Da nun die Abgeordneten keine bestimmte Person mehr zu nennen wissen, so stellen sie die Frage jetzt ganz allgemein, um den Johannes zu nöthigen, ihnen eine bestimmte Antwort zu geben: „Wer bist du denn? damit wir eine Antwort geben denen, die uns geschickt haben; was sagst du von dir selbst?" Vor ἵνα ἀπόκρισιν δῶμεν ist ein „sage es uns" einzuschalten. — Auf diese positive und allgemeine Frage mußte der Täufer eine bestimmte Antwort geben, wenn er nicht die schuldige Ehrfurcht gegen die geistliche Obrigkeit verletzen und das ihm von Gott übertragene Amt verläugnen wollte. Er antwortet daher V. 23. mit Anwendung der prophetischen Stelle Jes. 40, 3 f. auf sich: „Ich bin die Stimme eines in der Wüste Rufenden: Machet gerade den Weg des Herrn! wie gesprochen hat Jesaias der Prophet." Das Nähere über diese Stelle s. zu Matth. 3, 3. Statt εὐθύνατε haben die

LXX ἑτοιμάσατε. — V. 24.: „Und die Abgesandten waren aus den Pharisäern.“ Wir lesen οἱ ἀπεσταλμένοι. Zwar fehlt der Artikel bei einigen Zeugen (auch im Sinait.), aber wohl nur deßhalb, weil man hier eine zweite Gesandtschaft an den Täufer annahm. — Die nachträgliche Bemerkung, daß die Abgeordneten der pharisäischen Sekte angehörten, ist absichtlich von dem Evangelisten hinzugefügt, um das Feindselige in der folgenden Frage damit zu erklären und darauf aufmerksam zu machen, wie die Opposition der Pharisäer gegen die Heilsbotschaft jetzt schon begann. Ueber die Pharisäer s. zu Matth. 3, 7. 22, 15.

V. 25 f. Auf die V. 23. gegebene Erklärung des Täufers nehmen die Abgeordneten weiter gar keine Rücksicht, entweder weil sie dieselbe nicht verstanden oder nur für eine leere Ausflucht hielten, sondern unwillig fragen sie weiter: „Warum taufest du denn, wenn du nicht der Messias bist noch Elias noch der Prophet?“ Das τί οὖν βαπτίζεις; heißt nicht: *„quo igitur iure, qua auctoritate baptizas?“* — denn sie sind bei sich mit dem Urtheile schon fertig, daß er kein Recht zu taufen habe —, sondern die Frage ist verweisend: wie kannst du denn, da du keiner von denen bist, welchen das Recht zu taufen zukommt, es dir anmaßen, die Taufe zu ertheilen? Weil hier εἰ fast dem ἐπεί „da“ gleich ist, steht οὐ und nicht μή (s. Krüg. §. 67, 4, 5.). Zu lesen ist οὐδέ — οὐδέ, nicht οὔτε — οὔτε (s. Win. S. 432.). — Der Täufer beantwortet V. 26 f. diese Frage mit Hinweisung auf den Charakter seiner Taufe und auf die Nähe und hohe Würde dessen, auf den seine Predigt und Taufe vorbereiten solle: „Ich taufe mit Wasser.“ Die Taufe Johannis war eine Wassertaufe, nicht eine Geistestaufe, welche letztere dem Messias vorbehalten war (V. 33.). Die Abwaschung des Leibes mit Wasser in der johanneischen Taufe bewirkte keine Nachlassung der Sünden und ertheilte nicht das Princip des neuen Lebens, sondern sollte nur symbolisch andeuten, daß die Menschen durch wahre Buße sich innerlich zu reinigen hätten, um der Erlösungsgnade in Christo theilhaftig zu werden (s. zu Matth. 3, 11.). Diese Taufe war somit nur eine vorbereitende; indem also Johannes dieselbe ertheilte, maßte er sich nichts an, was dem Messias zukam, vielmehr erfüllte er eben damit den ihm von Gott ertheilten, oben V. 23. angedeuteten

Beruf. Und diesen Beruf zu erfüllen, dazu ist er um so mehr verpflichtet, da der Messias bereits in ihrer Mitte steht: „Mitten aber unter euch steht, den ihr nicht kennt, der nach mir Auftretende." Zu lesen ist nach überwiegenden Zeugen *μέσος δέ* statt des bloßen *μέσος* (Tischend.). Die Partikel *δέ* ohne vorhergehendes *μέν* führt das gegensätzliche Verhältniß unvorbereitet, aber desto nachdrücklicher ein (Meyer). Ferner ist die am meisten verbürgte Lesart *ἕστηκεν* = *versatur, vivit* (Perfekt mit Präsensbedeutung, wie V. 15.). Einige Handschriften (B. G. L. al.) lesen *στήκει*, ein aus *ἕστηκα* gebildetes Präsens der spätern Gräcität (Sinait. *ἑστήκει*). — V. 27. hat die Recepta: *αὐτός ἐστιν ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, οὗ οὐκ εἰμὶ κ. τ. λ.*, und hiermit stimmt auch unsere Vulgata überein. Allein die Worte *αὐτός ἐστιν* und *ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν* haben so alte und überwiegende Zeugen gegen sich, daß sie mit Recht von Tischend. gestrichen sind. Wahrscheinlich wurden sie hier eingeschoben, um Gleichförmigkeit mit V. 15. hervorzubringen. Streichen wir sie, dann ist *ὁ - - ἐρχόμενος* Subjekt zu *μέσος ὑμῶν ἕστηκεν*. Das *μέσος* ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt: „Der nach mir als Messias Auftretende steht bereits in eurer Mitte; mithin darf das, was ihr dem Elias oder dem Propheten einräumt, nämlich auf die Ankunft des Messias vorzubereiten, meinerseits nicht unterbleiben. Aber obschon der Messias in eurer Mitte ist, so kennet ihr Leute (*ὑμεῖς*) ihn doch nicht als solchen; daher eure Frage." — Um nun die Erhabenheit des Kommenden über seine Person durch ein Bild recht deutlich zu bezeichnen sagt der Täufer: „Dessen Sandalenriemen aufzulösen ich nicht würdig bin." Das Zubinden und Lösen der Sandalenriemen gehörte zu den niedern Sklavendiensten. Der Täufer spricht hier bloß vom Lösen derselben, weil er Christum als den Kommenden bezeichnet hat. — Ueber *οὗ - - αὐτοῦ* s. Win. S. 134.

V. 28. Auch den Ort, wo der Täufer jenes Zeugniß über Jesus ablegte, bemerkt der genau berichtende Evangelist: „Dieses geschah in Bethanien jenseits des Jordans." Statt *Βηθανίᾳ*, welches die meisten Handschriften und Uebersetzungen haben und welches schon zur Zeit des Origenes *σχεδὸν πάντα τὰ ἀντίγραφα* lasen, haben C**. K. U. 1. 22. al. und darnach die Recepta: *Βηθαβαρᾶ*. Letzterer Lesart verschaffte Origenes

Eingang, indem er aus eigener angestellter Untersuchung an Ort und Stelle bemerkte, es gebe kein Bethanien östlich vom Jordan, wohl aber ein Bethabara.*) Indessen zwingt uns das Uebergewicht der äußern Zeugen bei der erstern Lesart zu bleiben und einen Ort dieses Namens östlich vom Jordan im peräischen Gebiete anzunehmen. Denn mit Kuinöl πέραν in der Bedeutung von „diesseits", wie das hebr. עֵבֶר (s. Gesen. Lex. u. d. W.) zu nehmen, und darunter das Bethanien, welches nahe bei Jerusalem am Oelberge lag, zu verstehen, geht durchaus nicht an. — Zu den Worten: „wo Johannes mit Taufen beschäftigt war", wollen Einige ergänzen: „und wo er auch Jesum taufte", um so eine Uebereinstimmung mit Luk. 3, 16 ff. hervorzubringen. Denn nach Luk. a. a. O. legte der Täufer das vorhergehende Zeugniß über Jesus vor der Taufe desselben ab. Das Folgende soll dann Johannes am Tage nach der Taufe des Herrn gesprochen haben. Aber hiermit stimmt die genaue Zeitangabe unsers Evangelisten nicht. Denn wie wir aus V. 29. 35. 44. und 2, 1. sehen, war Jesus am vierten Tage nach dieser Sendung des Synedriums an den Täufer schon auf der Hochzeit zu Kana; und nach Mark. 1, 12. Luk. 4, 1. ging Jesus nach seiner Taufe alsbald in die Wüste, und blieb dort 40 Tage. Wir müssen also das V. 19—28. Erzählte in die Zeit nach der Taufe und der Versuchung des Herrn verlegen und demgemäß annehmen, daß der Täufer zu verschiedenen Zeiten, zuerst vor dem Volke (Luk. 3, 15 ff.) und dann hier vor den Abgeordneten des Synedriums, sich mit denselben Worten über die Person Jesu erklärte, was auch durchaus nicht unwahrscheinlich ist.

V. 29 ff. Zweites, bestimmteres Zeugniß des Täufers von Jesu vor seinen Jüngern: „Am andern Tage sieht er Jesum zu ihm kommen." — τῇ ἐπαύριον heißt nicht: „an einem andern Tage", sondern: „am folgenden Tage", nämlich nach jener Sendung des Synedriums V. 19 ff. Warum Jesus jetzt zum Täufer kam, darüber sagt der Evangelist nichts Näheres. Es war ihm hier nur darum zu thun, das Zeugniß des

---

*) Hieronymus sagt: „Bethabára, ubi Ioannes baptizabat, unde et usque hodie plurimi de fratribus, hoc est de numero credentium, ibi renasci cupientes vitali gurgite baptizantur."

Täufers zu berichten; daher läßt er die Nebenumstände außer Acht. — „Und er spricht: Siehe! das Lamm Gottes, welches hinwegnimmt die Sünden der Welt" d. h. dieser da ist das Lamm Gottes, welches u. s. w. Der Täufer nennt hier Jesum „das Lamm Gottes", ohne Zweifel mit Bezugnahme auf die prophetische Stelle Jes. 53, 7., wo der „Knecht Jehova's" d. i. der Messias als ein geduldig leidendes und sterbendes und durch seinen stellvertretenden Tod das Volk versöhnendes Lamm dargestellt wird (vgl. Apstg. 8, 32.). Auf eine solche bekannte Beziehung weiset schon der Artikel vor *ἀμνός* hin: „Siehe da den, welcher von dem Propheten das Lamm genannt wird!" Weniger wahrscheinlich ist die von vielen Auslegern hier angenommene Bezugnahme auf das Passahlamm, da dieses mit den Sünden des Volkes und ihrer Tilgung in keiner Beziehung stand, also mit dem *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* nichts zu thun hatte. Er nennt ihn „das Lamm Gottes" d. i. das Gott geweihte, für Gott bestimmte Lamm, um ihn als Opfer zu bezeichnen. Diese Fassung des Genitiv-Verhältnisses ergibt sich aus dem ganzen Gedankengange von Jes. 53. Vgl. Offenb. 5, 6. 13, 8. Durch den Zusatz: *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, bezeichnet er ihn dann speciell als Sühnopfer (vgl. אָשָׁם = Schuldopfer, Jes. 53, 10.). Zwar sind über die Bedeutung, welche das Verbum *αἴρειν* hier hat, die Ausleger nicht einig, indem Einige die Worte übersetzen: „welches hinwegnimmt die Sünde der Welt"; Andere: „welches auf sich nimmt, oder trägt u. s. w." In der entsprechenden Stelle Jes. 53, 12. steht נָשָׂא, und dieses Verbum enthält allerdings die Vorstellung eines büßenden Tragens. Die LXX übersetzen es durch *φέρειν*. Allein da Johannes hier abweichend von den LXX *αἴρειν* setzt, dieses Verbum aber nach dem constanten Sprachgebrauche der LXX (vgl. 1 Sam. 15, 25. 25, 28.) und auch 1 Joh. 3, 5. (vgl. 2, 2.) offenbar „hinwegnehmen" bedeutet, so haben wir es hier mit der Vulgata *(qui tollit)* in derselben Bedeutung zu fassen. Auf den Sinn des Ganzen hat es jedoch keinen wesentlichen Einfluß, in welcher Bedeutung wir das Verbum nehmen; jedenfalls bezeichnet der Täufer hier Jesum als den leidenden und sterbenden Messias, der in seinem Leiden und Tode stellvertretend die Sünde der Welt auf sich nimmt, sie trägt, und

ebendadurch sie auch hinwegnimmt, sie tilgt. — Das Präsens ὁ αἴρων beruht darauf, daß sich der Täufer prophetisch den Versöhnungs-Akt des Gotteslammes vergegenwärtiget (Meyer). Der Singular τὴν ἁμαρτίαν bezeichnet die Sünden der Menschheit in ihrer Gesammtheit als Ein Ganzes. Wenn Jesaias a. a. O. bloß von der Sühnung der Sünde des Volkes spricht, so erweitert der Täufer in τοῦ κόσμου diese Vorstellung auf die gesammte Menschheit. Objektiv und seiner Intention nach hat Christus die ganze Welt mit Gott versöhnt; aber nur an denjenigen, welche glaubend (vgl. 3, 15 f.) und liebend in ihn eingehen, vollzieht sich subjektiv die Versöhnung. Vgl. Röm. 5, 18.

V. 30. Hat der Täufer eben Jesum als den leidenden und erniedrigten Messias bezeichnet, so deutet er jetzt wieder, wie oben V. 15., auf seine erhabene Würde hin: „Dieser ist es, von dem ich sagte: Nach mir kommt ein Mann, der mir voran ist; denn er war vor mir." Was also Johannes früher vom kommenden Messias überhaupt gezeugt hatte, erhält hier seine bestimmte Anwendung auf die vor ihm dastehende concrete Person, auf Jesum. — Nach Meyer hat ἐγώ den Nachdruck eines gewissen Selbstgefühls prophetischer Bewährung. Ueber ὀπίσω μου ἔρχεται κ. τ. λ. s. zu V. 15. Mit Unrecht meint Maldonat, ἀνήρ stände hier, wie häufig ἄνθρωπος, hebraisirend im Sinne von τίς, Jemand; vielmehr ist ἀνήρ im Munde des Täufers eine ehrfurchtsvollere Bezeichnung des Messias, als wenn er ἄνθρωπος gesagt hätte (vgl. Apstg. 17, 31. Zach. 6, 12.).

V. 31 ff. Der Täufer begründet nun die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses von der Messianität Jesu dadurch, daß er sagt: Damals, als er jenes Zeugniß vom Messias abgelegt, sei ihm selbst Jesus, als die historische Person des Messias, noch unbekannt gewesen, er habe aber die Gewißheit darüber vermittelst einer an ihn ergangenen Offenbarung erlangt. — Das κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν soll nach Einigen auf ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε V. 26. zurückblicken, das καί in κἀγώ also = „auch" sein: „Auch ich, wie ihr." Besser aber fassen wir mit den Meisten κἀγώ als das ἐγώ V. 30. wieder aufnehmend und weiter führend (vgl. V. 34.): „Und ich, nicht kannte ich ihn; aber damit er Israel offenbar würde, deßhalb kam ich in Wasser tau-

fend." Schwierig erscheint beim ersten Anblicke das οὐκ ᾔδειν αὐτόν. Denn denken wir nur daran, daß die Mütter Beider einander verwandt und befreundet waren, so läßt sich eine völlige Unbekanntschaft des Täufers mit der Person Jesu schon nicht gut annehmen. Und dann: sollte der Täufer nicht von seinen Eltern erfahren haben, daß in Jesu der Gesalbte des Herrn zur Welt gekommen sei (vgl. Luk. 1, 42 ff.)? sollte er nichts gehört haben von dem, was sein Vater Zacharias bei seiner Geburt über seine Bestimmung geweissagt hatte (Luk. 1, 76 ff.)? Endlich: nach Matth. 3, 13 ff. weigert sich der Täufer, Jesum zu taufen, weil vielmehr er selber es nöthig habe, von Jesu getauft zu werden; er kennt also Jesum schon, weiß schon von dessen hoher Würde. — Wir lösen diese Schwierigkeiten am besten, wenn wir den Ausdruck ᾔδειν nicht von dem äußern Bekanntsein des Täufers mit Jesu, sondern von dem innern Erkennen, oder besser, von der völligen, unzweifelhaften Gewißheit, daß Jesus der Messias sei, verstehen. Diese Gewißheit trat allerdings für den Täufer nicht eher ein, als das Zeichen eintraf, das ihm vom Geiste Gottes gegeben war. Vgl. V. 33. Wohl wußte also Johannes von Jesu, wohl glaubte er auch schon, daß dieser der Messias sei; und gewiß wurde er in diesem seinem Glauben noch mächtiger erhoben, als er Jesus', der herankam, um sich von ihm taufen zu lassen, ansichtig wurde. Aber zu der Gewißheit, die ihn befähigte, das Dasein des Messias dem Volke zu verkünden und auf ihn hinzuweisen, gelangte er erst mit dem Eintritte des ihm von Gott gesetzten Zeichens. — Er fährt fort: ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ κ. τ. λ. Der Täufer hatte die Verheißung erhalten, daß ihm während des Taufens der Messias unzweifelhaft sollte geoffenbart werden. Er faßt deßhalb diese Offenbarung an ihn und damit auch an Israel als den letzten Zweck seines Auftretens zur Taufe auf. Hiermit streitet nicht, wenn Matth. 3, 11. die Einladung zur Buße als Zweck der johanneischen Taufe angegeben wird. Denn die Einladung zur Buße geschah eben nur, um die Herzen für die Offenbarung und gläubige Aufnahme des Messias empfänglich zu machen. — Zu lesen ist mit Lachmann nach bedeutenden Zeugen ἐν ὕδατι, nicht ἐν τῷ ὕδατι.

V. 32. Die Erfüllung dieser Verheißung trat nun wirklich bei der Taufe Jesu ein: „Und es bezeugte Johannes und

sprach: Ich habe geschaut den Geist herabsteigen wie eine Taube vom Himmel, und er blieb auf ihm." Der Täufer sagt: „ich habe gesehen" nämlich bei der Taufe Jesu, wie V. 33. angedeutet wird, ganz klar aber aus Matth. 3, 16. Luk. 3, 22. erhellt. Das ὡς (Recepta ὡσεί) περιστεράν gehört nicht zu καταβαῖνον, sondern zu πνεῦμα; es vergleicht nicht das Herabsteigen des Geistes mit der Bewegung einer Taube, sondern die Gestalt des Geistes mit der Gestalt einer Taube. Dieses erhellt deutlich aus Luk. 3, 22., wo es heißt: Der Geist sei herabgestiegen ἐν σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερά. Aus diesen Worten ersehen wir zugleich, daß hier nicht bloß an eine geistige Vision, sondern an eine äußere Erscheinung zu denken ist. Ueber die Taube als Symbol des heiligen Geistes und zugleich über die Bedeutung der Herabkunft des heiligen Geistes auf Jesum s. zu Matth. 3, 13. 16. — καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν setzt Johannes hinzu, und unterscheidet dadurch Jesum von den alttestamentlichen Propheten. Auf diese kam der heil. Geist nur von Zeit zu Zeit, sie wurden vom Geiste nur zeitweilig ergriffen; auf Jesu aber blieb der Geist, er war als Mensch fortwährend voll des heil. Geistes. Die Wichtigkeit dieses Punktes hat den Uebergang vom Particip. (καταβαῖνον) zum Verb. finit. veranlaßt. Vgl. Eph. 1, 20. 2 Kor. 6, 9. Hebr. 8, 10. — Ueber ἐπ' αὐτόν, wo wir wegen ἔμεινεν erwarten sollten ἐπ' αὐτοῦ, s. Win. S. 363. 369. Die Vorstellung ist: „er blieb auf ihn hin gerichtet." Uebrigens weisen diese Worte zurück auf Jes. 11, 2., wo es von dem Messias heißt: „Und es ruhet auf ihm der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit u. s. w."

V. 33 f. Nochmals hebt der Täufer seine frühere Ungewißheit in Betreff der Person Jesu hervor, fügt aber jetzt hinzu, wie diese Ungewißheit durch eine vorher empfangene göttliche Offenbarung vollständig gehoben sei: „Und ich kannte ihn nicht; aber der mich sandte zu taufen in Wasser, der sprach zu mir: Auf welchen du gesehen haben wirst den Geist herabsteigen und bleiben auf ihm, der ist es, welcher tauft in heiligem Geiste." — Zu ὁ πέμψας με vgl. Luk. 3, 2.: ἐγένετο ῥῆμα Θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην ἐν τῇ ἐρήμῳ. — ἐκεῖνός μοι εἶπεν ist nachdrücklicher Gegensatz zu κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν. Uebrigens ist das εἶπεν wohl von einer innern Ansprache zu verstehen. „Auf welchen du gesehen haben wirst",

nämlich indem du ihn in Wasser taufst, wie aus dem vorhergehenden ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδ. erhellt. Hiermit gab Gott dem Johannes ein σημεῖον, bei dessen Erfüllung dieser zur vollen Gewißheit über die Person Jesu kam. Der Ausdruck βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ zur Bezeichnung der reichlichen und gleichsam überströmenden Mittheilung des heiligen Geistes ist durch den Gegensatz gegen die Wassertaufe hervorgerufen. Zu Grunde liegen die alttestamentlichen Stellen, welche von der Ausgießung des Geistes in der messianischen Zeit reden (Joel 3, 1. Jes. 44, 3.). Uebrigens s. zu Matth. 3, 11. — Dieses σημεῖον nun und seine wirkliche Erfüllung will der Täufer als die zuverläßige Grundlage seines Zeugnisses über Jesum angesehen wissen. Daher V. 34. der nachdrückliche Schlußsatz: „Und ich, ich habe gesehen (nämlich was die göttliche Ansprache V. 33. verheißen hatte) und habe bezeugt, daß dieser ist der Sohn Gottes." Das κἀγώ, den beiden vorhergehenden κἀγώ V. 31. 33. entsprechend, hat etwas Triumphirendes. Das Perfekt. μεμαρτύρηκα soll nach Einigen das Zeugniß als ein abgeschlossenes bezeichnen: „ich will es hiermit ein für alle Mal bezeugt haben"; nach Andern geht es auf den Moment des Schauens zurück, mit welchem das Bezeugen seinen Anfang nahm, indem der Täufer innerlich dazu aufgefordert und in den Stand gesetzt wurde. In der Erklärung des Täufers: „Dieser ist der Sohn Gottes", klingt offenbar die Stimme vom Himmel Matth. 3, 17. nach: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ εὐδόκησα. Es ist aber der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ im Munde des Täufers nicht gradezu soviel als ὁ Χριστός, sondern er will damit die höhere göttliche Natur in Jesu bezeichnen, auf welche er durch das ὅτι πρῶτός μου ἦν V. 15. schon hingedeutet hat.

## §. 3. Die ersten Jünger Jesu.

1, 35—52.

Bis dahin hat der Evangelist, mit Rücksichtsnahme auf die Johannisjünger, die Zeugnisse des Täufers über Jesus angeführt. Jetzt schildert er, wie in Folge dieser Zeugnisse mehrere Jünger des Täufers und unter diesen auch er selber sich an Jesus anschlossen, indirekt damit andeutend, was auch sie als ächte Jo-

hannisjünger zu thun hätten, wenn sie im Sinne ihres Lehrers handeln wollten. Die Darstellung ist ebenso kindlich einfach als lebendig und anschaulich; man sieht daraus, das erste Zusammentreffen mit dem Herrn hat auf das innig zarte Gemüth unsers Evangelisten einen so tiefen Eindruck gemacht, daß er im hohen Alter noch der kleinsten Umstände, unter welchen jenes vor sich ging, sich erinnert. — Ueber die Vereinigung dieser Erzählung mit dem synoptischen Berichte von der Berufung der zwei Brüderpaare s. zu Matth. 4, 18 ff.

V. 35 ff.: „Am folgenden Tage stand Johannes wiederum da und von seinen Jüngern Zwei." — Das τῇ ἐπαύριον πάλιν blickt auf V. 29. zurück: also Einen Tag nach dem Tage, wo Jesus zu Johannes gekommen und dieser ein so nachdrückliches Zeugniß über dessen Messianität und Gottheit abgelegt hatte, mithin am zweiten Tage nach der Sendung des Synedriums V. 19., da stand der Täufer wiederum da, der Ausübung seines Berufs gewärtig, oder: in Erwartung Christi, nicht: „*stabat*, quasi admirabundus, quasi stupore defixus" (Maldonat). — Nach V. 41. war Einer dieser Johannisjünger Andreas; der Andere wird zwar nicht genannt, war aber ohne Zweifel unser Evangelist selber. Schon die folgende lebendige und genaue Darstellung zeigt, daß er hier als Augenzeuge spricht. Aus zarter Zurückhaltung und Demuth pflegt er seinen Namen nicht zu nennen. Vgl. 13, 23. 18, 15. 19, 26. u. a. St. — V. 36.: „Und als er auf den umherwandelnden Jesus blickte, spricht er: Sehet das Lamm Gottes!" — ἐμβλέψας bezeichnet das aufmerksame, fixirte Ansehen (vgl. V. 43. Mark. 14, 67. Luk. 20, 17. u. o.). Jesus wandelte an dem Orte, wo Johannes war, umher und kam nicht zu diesem, damit derselbe desto unbefangener von ihm Zeugniß ablegen und seine Jünger an ihn weisen konnte. — Mit demselben Ausspruche, den er schon am vorhergehenden Tage gethan, weiset der Täufer jetzt seine beiden Jünger an Jesus, ihn mit den Worten des Propheten als das Gott geweihte Lamm, als den stellvertretend leidenden und büßenden Messias bezeichnend. Ohne Zweifel waren diese beiden Jünger Tags vorher Zeugen des V. 29—31. Gesprochenen gewesen; daher bedurfte es nur dieser wenigen Worte, um sie an das ganze Zeugniß zu erinnern. — Die Worte: ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, welche einige Handschriften

C*. 59. 235. al.), auch hier haben, sind aus V. 29. eingeschoben. — V. 37.: „Und es hörten ihn die beiden Jünger reden, und sie gingen Jesu nach.“ Wie aus ihrer Frage ποῦ μένεις V. 39. hervorgeht, war die nächste Absicht dieser beiden Jünger nur zu sehen, wohin Jesus sich begebe, wo er einkehre und Herberge nehme. Sie mochten es theils für unschicklich halten, ihn auf dem Wege anzureden, theils mochten sie hoffen, in ruhigem Zusammensein eine ausführliche Belehrung von ihm zu erhalten. — V. 38 f. Als Jesus sich umwendet und sie ihm folgen sieht, kommt er ihnen zuvor mit der Frage: „Was suchet ihr?“ Wohl wußte der Herzenskundige, was sie suchten, wohl erkannte er, daß sie den suchten, nach welchem ihre Herzen schon so lange sich gesehnt hatten und den sie jetzt finden sollten; aber er will ihnen durch diese zuvorkommende Frage Gelegenheit geben, ihr Verlangen auszusprechen. Die beiden Jünger antworten mit der Gegenfrage: „Rabbi, wo hast du deine Herberge?“ dadurch in kindlicher Bescheidenheit ausdrückend, daß sie von ihm in längerm Zusammensein Belehrung wünschen. Das hebräische Wort רַבִּי (s. zu Matth. 23, 7.) dolmetscht der Evangelist für seine griechischen Leser durch διδάσκαλε. — V. 40. Und der Heiland spricht liebevoll zu ihnen: „Kommet und sehet!“ nämlich wo ich meine Einkehr nehme, indirekt sie dadurch auffordernd, sogleich mit ihm zu gehen. Freudig folgten sie dieser Einladung, „und sie blieben bei ihm jenen Tag.“ Was dort gesprochen wurde, was sie da empfunden haben, davon schweigt der Evangelist ganz. Aber dieses erste Zusammentreffen mit seinem Heilande machte auf den Jünger der Liebe einen so tiefen Eindruck, daß er noch im hohen Alter der Stunde sich erinnerte, wann dieses geschah: „es war um die zehnte Stunde“, d. i. nach jüdischer Zeitrechnung Nachmittags 4 Uhr, nach römischer 10 Uhr Morgens. Johannes zählt aber höchst wahrscheinlich die Stunden des Tages nach jüdischer Weise (vgl. 11, 9. 19, 14.); dann bezeichnet τὴν ἡμέραν ἐκείνην nach populärer Ausdrucksweise den Rest jenes Tages von 4 Uhr Nachmittags an. Vielleicht zog sich das Gespräch bis tief in die Nacht hinein.

V. 41 ff.: „Es war Andreas, der Bruder des Simon Petrus, Einer von den Zweien, welche von Johannes gehört hatten (vgl. V. 37.) und ihm nachgegangen wa=

ren. Es findet dieser zuerst den eigenen Bruder Simon und spricht zu ihm: Gefunden haben wir den Messias! Das ist verdolmetscht Christus." — Die Lesart πρῶτος ist bei weitem mehr verbürgt als πρῶτον, welches Lachmann nach A. B. M. X. 1. 22. al., Vulg., aufgenommen hat. In πρῶτος und τὸν ἴδιον liegt angedeutet, daß beide Jünger gingen, um jeder seinen eigenen Bruder zu suchen und ihn von dem neuen Glücke in Kenntniß zu setzen, daß aber Andreas den seinigen zuerst fand. Unser Evangelist verschweigt es nach der ihm eigenen zarten Zurückhaltung, sich selbst und die Seinigen zu nennen, daß er demnächst auch seinen Bruder Jakobus gefunden und zu Jesus geführt habe; er läßt es aber in πρῶτος durchblicken. — Aus dem freudig begeisterten Zurufe des Andreas an seinen Bruder Simon: εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν! sehen wir, welchen Erfolg diese erste Unterredung mit dem Herrn hatte: die Sehnsucht ihrer Herzen war gestillt, sie hatten ihren Heiland gefunden! Das Wort Μεσσίας, chald. מְשִׁיחָא, kommt nur hier und 4, 25. vor, und bezeichnet den Gesalbten κατ' ἐξοχήν, den im A. T. verheißenen Priesterkönig (s. zu Matth. 1, 1.). Wahrscheinlich stammt der Ausdruck aus Ps. 2, 2. Weil Johannes die Scene genau wiedergeben will, gebraucht er ὁ Μεσσίας und nicht das gewöhnliche ὁ Χριστός. — V. 43.: „Er führte ihn zu Jesu. Nachdem Jesus ihn angeblickt, sprach er: Du bist Simon, des Jonas' Sohn; du wirst genannt werden Kephas, was verdolmetscht wird Petrus." Das ἐμβλέψας αὐτῷ (vgl. V. 36.) ist emphatisch: aufmerksam und durchdringend schaute der Herr ihn an, und mit jenem Blicke, der in das Innere dringt und die Herzen und Nieren durchforscht, sah er als die Grundzüge von Simon's Charakter Kraft und Festigkeit. Daher veränderte er seinen bisherigen Namen Simon in כֵּיפָא (hebr. כֵּף), Fels, um durch diesen Namen seine innere Natur auszudrücken, vorzüglich aber, um jetzt gleich beim ersten Zusammentreffen seine künftige Bestimmung im voraus anzudeuten. Das Nähere s. zu Matth. 16, 18. f. Bedeutsame Namensveränderungen kommen mehrfach in der heil. Schrift vor z. B. 1 Mos. 17, 6. 15. Wenngleich Petrus die hohe Bedeutung dieser Worte jetzt noch nicht verstand, so hat doch gewiß dieses erste Zusammentreffen mit Jesu den tiefsten

Eindruck auf sein feueriges Gemüth gemacht. Wer könnte wohl den ersten Blick des Heilandes auf einen Menschen schildern, welchen er zum Fürsten seiner Apostel, zum Hirten seiner Schaafe, zum Lehrer seiner Jünger, zum Haushalter seiner Schätze, zu seinem Statthalter auf Erden bestimmt hatte? — Die Lesart schwankt zwischen *ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ*, — *Ἰωάνου* und *Ἰωάννου*, erstere hat die größte äußere Bürgschaft.

V. 44 f.: „Am folgenden Tage (also am vierten Tage von 1, 19. an; vgl. V. 29. 35.) wollte er (aus der Gegend jenseits des Jordans, wo er nach V. 28. 29. 35. bisher verweilt hatte, wieder zurück) nach Galiläa gehen, und er trifft (als er eben im Begriffe stand abzureisen) den Philippus; und es spricht zu ihm Jesus: Folge mir!" nämlich als Jünger. Vgl. Matth. 4, 19 f. 9, 9. — V. 45. Philippus war ein Landsmann des Petrus und Andreas. Der Ort *Βηθσαϊδά* (s. zu Matth. 11, 21.) lag in Niedergaliläa am westlichen Ufer des Sees Genesareth. Joh. 12, 21. heißt er *Βηθσ. τῆς Γαλιλαίας* zur Unterscheidung von der am nördlichen Ufer des Sees gelegenen Stadt Bethsaida, die von dem Tetrarchen Philippus zu Ehren der Tochter des Augustus Bethsaida Julias benannt wurde.

V. 46 f.: „Es trifft Philippus den Nathanael." Der hier genannte Nathanael war nach 21, 2. gebürtig aus Kana, wohin der Herr zu gehen im Begriff war. Dort wird er auch den Aposteln zugezählt, während sein Name in den vier Apostelkatalogen Matth. 10, 2 ff. Mark. 3, 16 ff. Luk. 6, 14 ff. Apstg. 1, 13. sich nicht findet. Da in den drei ersten Apostelverzeichnissen auf Philippus immer Bartholomäus folgt, wie sich hier Philippus und Nathanael an einander reihen, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß Nathanael und Bartholomäus eine und dieselbe Person sei. Johannes nennt ihn hier bei seinem Eigennamen נְתַנְאֵל = *θεόδωρος, θεόδοτος* (4 Mos. 1, 8. 1 Chron. 2, 14.); die übrigen Evangelisten nach jüdischer Gewohnheit nach dem Namen seines Vaters בַּר־תַּלְמַי, Tolmaisohn (vgl. בַּר־יוֹנָה, Matth. 16, 17.). Zu diesem spricht nun Philippus: „Von welchem geschrieben hat Moses im Gesetze (5 Mos. 18, 15., vgl. 1 Mos. 17, 7. u. a. St.) und die Propheten (geschrieben haben), den haben wir gefunden,

Jesum, den Sohn Joseph's, von Nazareth." Er will sagen: Den von Moses und den Propheten vorherverkündeten Messias haben wir in Jesus von Nazareth gefunden. Philippus weiß also noch nichts von der Geburt Jesu zu Bethlehem; er hält, wie es gangbare Meinung war, dessen Jugend-Aufenthaltsort auch für den Geburtsort desselben. Vielleicht setzt er τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ hinzu, weil es ihm eine besondere Freude gewährte, den gefundenen Messias dem Nathanael als gemeinsamen Landsmann anzukündigen. Zugleich sehen wir hieraus, daß es damals nicht feststehende Meinung war, daß der Messias zu Bethlehem müsse geboren werden. — V. 47.: „Und es sprach zu ihm Nathanael: Kann aus Nazareth etwas Gutes sein?" Der Zweifel, den Nathanael mit diesen Worten ausspricht, kann sich nicht, wie Einige geglaubt, auf die Verachtung gründen, in welcher Galiläa damals bei den Juden stand. Denn Nathanael war selber ein Galiläer und wird gewiß das Urtheil der Juden über sein Vaterland nicht getheilt haben. Wir müssen also entweder annehmen, daß damals Nazareth aus irgend einem, uns unbekannten Grunde (etwa wegen Unsittlichkeit, worauf das τι ἀγαθόν zu deuten scheint) bei den Galiläern selbst verachtet war, oder den Grund in der Kleinheit dieses Städtchens suchen. In letzterem Falle wäre τι ἀγαθόν so viel als „etwas Rechtes, etwas Vorzügliches." Die Juden der damaligen Zeit erwarteten den Messias als einen mächtigen König, der sie von der verhaßten Herrschaft der Römer befreien werde. Daher konnte Nathanael es unglaublich finden, daß dieser in dem kleinen, armen Nazareth sollte geboren sein. — Philippus antwortet bloß: „Komm und sieh!" Denn er ist überzeugt, daß, wenn Nathanael nur in nähere Berührung mit Jesu kommt, alsdann seine Zweifel von selbst schwinden werden. Welch' einen überwältigenden Eindruck muß die Person des göttlichen Heilandes auf das Gemüth der Unbefangenen gemacht haben!

V. 48.: „Es sah Jesus den Nathanael zu ihm herankommen, und er sagt über ihn: Siehe, in Wahrheit ein Israelit, in welchem kein Trug ist!" Was der Heiland mit dem ἀληθῶς Ἰσραηλίτης sagen will, erklärt er selber durch den Zusatz: ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. Er will damit den Nathanael charakterisiren als einen geraden, einfachen Mann, der ohne Trug und Falsch ist. Zweifelhaft ist aber, wie die

in der Benennung Ἰσραηλίτης liege. Am besten scheint folgende Deutung: Der Name „Israelit" galt als Ehrenname, mit welchem die Juden sich als die Nachkommen Jakob's, der von Gott selbst den Namen Israel empfangen hatte, bezeichneten. Jakob wird nun aber 1 Mos. 25, 27. genannt ein אִישׁ תָּם d. i. ein einfacher, rechtschaffener Mann, LXX ἄνθρωπος ἄπλαστος, Vulgata *vir simplex*. Hierauf anspielend sagt der Herr: Siehe, dieser ist in Wahrheit ein ächter Nachkomme Jakobs, ein Mann ohne Falsch wie sein Urvater. — Andere Ausleger fassen die Benennung „Israelit" hier in einem idealen Sinne. Jedes Volk knüpft nämlich an seinen Namen den Begriff gewisser Tugenden. Wir z. B. verbinden mit dem Namen „Deutscher" den Begriff von Geradheit, Treue, Redlichkeit. Ebenso sollen nun auch die Juden damaliger Zeit mit dem Namen „Israelit" den Begriff von Geradheit, Offenheit und Treue verbunden haben. Dann hätten diese Worte den Sinn, als wenn wir sagten: Siehe, ein wahrer Deutscher, an dem kein falsches Haar ist! — Vielleicht liegt auch in diesen Worten ein etymologisches Wortspiel auf das hebr. Wort יָשָׁר, „gerade, rechtschaffen." Dann hätte der Heiland etwa so gesprochen: הִנֵּה אָמְנָם יִשְׂרְאֵלִי כִּי יָשָׁר הוּא. Vgl. 4 Mos. 23, 10., wo ebenfalls mit יְשָׁרִים auf den Namen „Israel" angespielt wird.

V. 49 f. Nathanael lehnt den Lobspruch nicht ab — eben ein Beweis seiner Lauterkeit und innern Wahrheit — aber er ist verwundert über ein solches Urtheil, welches sich auf sein inneres Leben bezieht; ein solches, meint er, könne nur unter Voraussetzung einer frühern Bekanntschaft und genauen Beobachtung gegeben werden. Einer solchen Bekanntschaft ist er sich aber nicht bewußt; daher die Frage der Verwunderung: „Woher kennst du mich?" — Zur Beantwortung dieser Frage offenbart Jesus sich ihm als einen solchen, der in's Herz schaut, dessen Blick nicht durch Räumlichkeit beschränkt ist. Er antwortet: „Ehe Philippus dich rief, als du unter dem Feigenbaume warest, sah ich dich." Man beachte den Artikel ὑπὸ τὴν συκῆν: „unter dem bewußten Feigenbaume." Was dort mit Nathanael vorgegangen ist, wird uns nicht gemeldet. Aus der folgenden Antwort desselben können wir aber schließen, daß es etwas Wich-

tiges und zwar etwas Inneres muß gewesen sein: jenes, weil es den Nathanael so tief traf, dieses, weil das Wissen von etwas Aeußerem nie der Grund zu einem solchen Bekenntnisse sein kann. — Die Juden liebten es im Schatten der Bäume die heiligen Bücher zu lesen und darüber zu meditiren. Vielleicht hatte Nathanael dort messianische Stellen des A. T's betrachtet, und es war das Verlangen nach dem Messias in ihm recht lebendig aufgestiegen; vielleicht hatte er auch im Gebete die innersten Wünsche und Hoffnungen seines Herzens vor Gott ausgeschüttet. In diesem seinem innern Denken und Thun von dem Auge Jesu beobachtet zu sein, das trifft ihm das Herz; und ebenso freimüthig als er eben seinen Zweifel vorgebracht, bekennt er jetzt V. 50. seinen Glauben an Jesus mit den Worten: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels." Nathanael nennt Jesum zuerst „Meister" d. i. Lehrer; denn nach weiterer Belehrung sehnt sich sein Herz. Er nennt ihn „Sohn Gottes", damit die göttliche Natur in Jesu anerkennend; denn er fühlt es, nur Gott kann so in die verborgenen Tiefen des menschlichen Herzens schauen. Er nennt ihn endlich „König Israels", ihn dadurch als den verheißenen, lange ersehnten Messias bezeichnend.

V. 51 f. Die Frage Jesu (denn fragend sind die folgenden Worte mit den Meisten zu fassen): „Weil ich dir sagte, daß ich dich unter dem Feigenbaume sah, glaubst du?" enthält nicht, wie man wohl gemeint hat, eine Mißbilligung der zu raschen Entstehung des Glaubens bei Nathanael ohne zureichenden Glaubensgrund, bloß in Folge der so eben gemachten Erfahrung: sondern im Gegentheil drückt sie eine Anerkennung der Geneigtheit seines Herzens zum Glauben aus. Daher fügt der Herr die Verheißung hinzu, daß Nathanael noch größere Erfahrungen machen werde: „Größeres als dieses wirst du sehen." Richtig Maldon. nach Cyrill.: „qui tantum uno meo verbo in fide profecisti, ut me filium Dei confiterere, quantos in ea progressus facies, cum majora a me fieri miracula videbis?" — V. 52. Schließlich wendet sich Jesus an Alle, und beschreibt ihnen das „Größere", was sie sehen werden: Die ganze himmlische Welt sollen sie zu seinem Dienste schauen. „Und er spricht zu ihm: Wahrlich, wahrlich sage ich euch, von jetzt an werdet ihr den Himmel geöffnet und die Engel

Gottes auf- und niedersteigen sehen auf den Sohn des Menschen." — Das nachdrucksvolle ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν findet sich nur bei Johannes und hier nur im Munde Jesu. Da das hebr. Wort אָמֵן in der ersten Kirche liturgisch bekannt war (vgl. 1 Kor. 14, 16.), so fügt unser Evangelist keine Erklärung hinzu. — ἀπ' ἄρτι bezeichnet den Beginn der messianischen Wirksamkeit des Herrn. Es fehlt bei einigen Zeugen (auch in der Vulgata), wurde aber wohl deßhalb weggelassen, weil es den folgenden Worten, welche man von wirklichen Engelerscheinungen faßte, nicht angemessen schien (Meyer). Der bildliche Ausdruck ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους κ. τ. λ. wurde veranlaßt durch das Wort von dem „Israeliten ohne Falsch" und durch die Bezeichnung Christi als des „Königs von Israel." Denn offenbar liegt in diesem Ausspruche, wie auch schon der h. Augustin richtig bemerkt hat, eine Anspielung auf die Traumvision Jakob's (Israel's), worin dieser „eine Leiter sah, die da stand auf der Erde und mit der Spitze den Himmel berührte; und die Engel Gottes stiegen auf und nieder auf derselben. Und Jehova stand über der Leiter und sprach u. s. w." (1 Mos. 28, 12.). Durch diese Erscheinung sollte dem Patriarchen im Symbole dargestellt werden, was die folgende Verheißung in Worten verkündete: „Dich will ich segnen, und in dir und deinem Saamen sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden." Mit dem ersten Israel begann die lebendige Wechselwirkung zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und dem auserwählten Volke, welche sich in dem Saamen Jakob's, in dem „Könige Israel's", in Christo vollenden sollte. Der „geöffnete Himmel" hier deutet somit hin auf die völlige Herstellung der durch die Sünde gehemmten Verbindung zwischen der höhern himmlischen Welt und dieser niedern irdischen Ordnung der Dinge. Das Auf- und Absteigen der Engel aber bezeichnet den regen Fluß und Rückfluß der göttlichen Gnaden und Kräfte, deren Träger die Engel sind. Daß diese auf- und niedersteigen auf den Menschensohn, weiset darauf hin, daß Christus der Mittelpunkt und gleichsam der Leiter aller dieser höhern Kräfte ist, und daß sie in seinem gesammten Leben und Wirken recht deutlich in die Erscheinung hervortreten sollen. Das ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ist ein Hysteronproteron; wie das עֹלִים

וירדים, 1 Mos. 28, 12. Vielleicht liegt aber hier darin der tiefere Gedanke angedeutet, daß in dem Logos, der in Jesu Mensch geworden war, die gesammte höhere Welt der Gnade und Wahrheit der Potenz nach auf die Erde versetzt war (vgl. V. 14.), daß daher der rege Fluß der göttlichen Kräfte zuerst von ihm ausgehen mußte, um dann wieder zu ihm zurückzufließen. — Ueber die sollenne Selbstbezeichnung Jesu als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* s. zu Matth. 8, 20.

## §. 4. Jesu erstes Wunder auf der Hochzeit zu Kana.

2, 1 — 12.

Was unser Heiland dem Nathanael und den übrigen Jüngern verheißen hatte, daß sie nämlich den Himmel offen und den regen Fluß und Rückfluß göttlicher Kräfte schauen würden, das erfüllte sich schon einige Tage später auf der Hochzeit zu Kana, wo sie Zeugen einer Thatsache wurden, welche die göttliche Kraft Jesu auf eine unwidersprechliche Weise manifestirte. Die Thatsache selbst ist von unserm Evangelisten ganz einfach erzählt; und wenn man mit gläubigem Gemüthe zu dieser Erzählung hinzutritt und nicht mit den rationalistischen Auslegern der neuern Zeit geflissentlich Schwierigkeiten sucht, so genügen wenige Worte der Erklärung. Auf die allegorischen Deutungen, welche einige Väter von diesem Abschnitte geben, können wir hier keine weitere Rücksicht nehmen. So z. B. bedeutet nach dem h. Cyrillus die Braut die Menschheit, der Bräutigam Christum, der ausgehende Wein das Gesetz, der wunderbar geschenkte Wein das Evangelium, der Speisemeister die Diener des Evangeliums. Solche Erklärungen sind vielfach schön und können bei der Betrachtung und bei erbaulichen Vorträgen oft mit vielem Nutzen angewandt werden; der Exeget hat aber zunächst nur den grammatisch-historischen Sinn der Erzählung darzulegen. — Uebrigens gibt der Herr durch seine Theilnahme am Hochzeitsfeste ein faktisches Zeugniß für die Heiligkeit der Ehe; zugleich ist sie eine thatsächliche Erklärung, daß der frohe Genuß der irdischen Güter nicht unerlaubt sei.

V. 1 f.: „Und am dritten Tage war eine Hochzeit zu Kana in Galiläa, und es war die Mutter Jesu daselbst." — *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* nämlich vom letzten *ἐπαύριον*

1, 44. an gerechnet, also am dritten Tage nach der Abreise Jesu aus der Jordangegend, sechs Tage nach dem Zeugnisse des Täufers 1, 19. In drei Tagen konnte Jesus den Weg von Bethanien, selbst wenn dieser Ort tiefer unten am Jordan lag, nach Kana machen. Kana lag zwischen Sepphoris und Nazareth, ungefähr vier Stunden von Tiberias landeinwärts. Der Genit. τῆς Γαλιλαίας ist nur hinzugesetzt zur Bestimmung der geographischen Lage für ausländische Leser. Jetzt ist Kana (nach Robinson III. S. 443 ff. Kana el-Jelil genannt) ein elendes Dorf von etwa 300 Einwohnern. — V. 2. Die Hochzeit, bei welcher Jesu Mutter und (nach V. 12.) auch seine Vettern sich befanden, war ohne Zweifel die eines Verwandten oder Bekannten der Familie; und eben dieses Verhältnisses wegen „wurde auch Jesus, nachdem er dort angekommen war, eingeladen zu der Hochzeit nebst seinen (oben genannten) Jüngern", von denen Nathanael aus Kana selbst gebürtig war. (vgl. 21, 2.). — Daß wir hier und auch in der Folge nichts mehr von dem Pflegevater Jesu, von dem h. Joseph, lesen, macht es wahrscheinlich, daß dieser vor dem öffentlichen Auftreten Jesu bereits gestorben war.

V. 3 ff.: „Und da Mangel an Wein eingetreten war, spricht die Mutter Jesu zu ihm u. s. w." Durch die Begleiter Jesu hatte die Zahl der Gäste wider Erwarten einen ansehnlichen Zuwachs erhalten, so daß der Weinvorrath vor der Zeit zur Neige ging. Um nun die Brautleute aus dieser Verlegenheit zu ziehen, fordert Maria ihren göttlichen Sohn auf, der Noth abzuhelfen. Denn die Worte: „Wein fehlt ihnen!" sind nicht bloß Ausdruck freundlicher Theilnahme an der Verlegenheit der Hochzeitsgeber, noch weniger enthalten sie eine Aufforderung an Jesus und seine Jünger zum Weggehen (Bengel), sondern es liegt in ihnen eine indirekte Bitte um Hülfe. Und zwar that Maria, wie die Antwort Jesu zeigt, die Bitte in der Absicht, daß Jesus seine Wunderkraft zeige: überzeugt von der Göttlichkeit ihres Sohnes erwartete sie eine wunderbare Abhülfe des Mangels. — Mit den Worten V. 4.: „Was habe ich mit dir zu thun, Weib? Noch nicht ist gekommen meine Stunde", weiset Jesus die Bitte seiner Mutter nur der Zeit, nicht dem Inhalte nach zurück. Die Worte: τί ἐμοὶ

*καὶ σοί* entsprechen der hebr. Formel: מַה־לִּי וָלָךְ = *quid mihi tecum negotii est?* Vgl. Jos. 22, 24. Richt. 11, 12. Matth. 8, 29. u. a. St. Es liegt in denselben ebensowenig wie in der Anrede *γύναι* (vgl. 19, 26.) irgend eine Härte oder Rüge. Letzteres entspricht unserm deutschen „Frau Mutter! Gute Frau!" Vgl. Hom. Il. 3, 204., wo Antenor die Helena anredet: *ὦ γύναι, ἦ μάλα τοῦτο ἔπος νημερτὲς ἔειπες.* Durch erstere Formel will aber der Heiland nur ausdrücken, daß da, wo es darauf ankomme, göttliche Werke zu verrichten, wo es sich darum handele, sich als Messias zu offenbaren, das natürliche Verhältniß von Mutter und Sohn aufhöre, daß Beide, sie sowohl wie er selber, sich in diesem Punkte nach dem Willen seines himmlischen Vaters zu richten und dessen Wink abzuwarten hätten. Daher setzt er hinzu: *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου,* d. i. der vom Vater bestimmte Augenblick zum Handeln ist noch nicht gekommen. In dem *οὔπω* läßt aber Jesus schon durchblicken, daß er hier helfend eintreten werde. Das gläubige Gemüth Mariens faßt den Sinn der Worte ihres göttlichen Sohnes; daher gibt sie V. 5. den Dienern einen Wink, nach Jesu Befehle zu handeln: „Es spricht seine Mutter zu den Dienern: Was er euch sagen mag, das thuet!"

V. 6.: „Es waren aber daselbst sechs steinerne Wasserkrüge gemäß (d. i. zum Behufe) der (üblichen) Reinigung der Juden hingestellt, welche je zwei oder drei Metreten faßten." Die Juden pflegten vor und nach der Mahlzeit ihre Hände zu waschen (vgl. Matth. 15, 2.); zu diesem Behufe waren die Wasserkrüge (im Hochzeitszimmer oder in der Aula des Hauses) aufgestellt. Die Präposition *κατά* findet sich mehrfach von der Bestimmung für oder zu etwas (s. Win. S. 358.). — *χωροῦσαι ἀνὰ μετρ. δύο ἢ τρεῖς.* Es steht *ἀνά* bei Zahlwörtern in distributivem Sinne (vgl. Luk. 9, 3. 10, 1. Mark. 6, 40., s. Win. S. 355.). Die Ausleger nehmen mit Recht an, daß Johannes nach seiner hellenischen Weise hier attische Metreten gemeint habe. Der attische Metretes, dem hebräischen Bath entsprechend, faßte aber ungefähr 33 berliner Quart (s. Passow, Lex. u. d. W.). Enthielt nun jeder Krug auch nur zwei Metreten, und wurden alle Krüge gefüllt, so erhalten wir fast 400 Quart Wein. Die rationalistischen Ausleger verfehlen nicht, eine so übermäßige Vermehrung des Weines un-

passend zu finden, besonders da nach V. 10. die Gäste ohnehin schon ziemlich viel getrunken hatten. Allein überall, wo der Herr die zeitliche Speise mehrte, da segnete er reichlich (vgl. 6, 1 ff. Matth. 14, 14 ff.); und der mögliche Mißbrauch dieses reichen Segens wurde in dem vorliegenden Falle durch die Gegenwart des Urhebers fern gehalten. — Die Genauigkeit der Relation macht es höchst wahrscheinlich, daß Johannes Augenzeuge war.

V. 7 f.: „Es spricht zu ihnen (den Dienern) Jesus: Füllet die Krüge mit Wasser! Und sie füllten sie bis oben an. Und er spricht zu ihnen: Schöpfet nun und bringet dem Speisemeister! Und sie brachten." — Wasser hatten die Diener eingeschöpft, Wein schöpften sie aus. Der Wunderakt selbst, sonst gewöhnlich mit einem Worte, einer Berührung oder Segnung begleitet, wird hier nicht erzählt, geschah also wohl durch einen bloßen Willensakt. — Der *ἀρχιτρίκλινος* ist der Speisemeister, welcher das ganze Gastmahl leitet und die Aufwärter befehligt, aber nicht mit zu den Gästen gehört; er ist also nicht zu verwechseln mit dem griechischen und römischen *συμποσίαρχος, βασιλεὺς τοῦ συμποσίου, modimperator, arbiter bibendi*, welcher aus den Gästen selbst, gewöhnlich durch's Loos, gewählt wurde. Der Architriklinus hatte als *praegustator* den Wein zu prüfen, der auf die Tafel kam, um nach dem Befunde seiner Qualität die Mischung mit Wasser anzuordnen. Daher der Befehl an die Diener: *ἀντλήσατε - - τῷ ἀρχιτρικλίνῳ.*

V. 9 f.: „Als aber der Speisemeister das Wasser, nachdem es Wein geworden, gekostet hatte, und nicht wußte, woher es rühre — die Diener aber wußten es, die das Wasser geschöpft hatten — da ruft der Speisemeister den Bräutigam zu sich und spricht zu ihm: Jeder Mensch setzt zuerst den guten Wein, und wenn sie trunken geworden sind, dann den geringern; du hast den guten Wein aufgespart bis jetzt!" — Ob wir V. 9. die Parenthese schon von *καὶ οὐκ ᾔδει* — *ὕδωρ* oder bloß von *οἱ δὲ διάκονοι* — *ὕδωρ* nehmen sollen, darüber kann gestritten werden. Letztere Annahme ist aber wahrscheinlicher, da durch *καὶ οὐκ ᾔδει κ. τ. λ.* das nachsätzliche *φωνεῖ τὸν νυμφίον κ. τ. λ.* mit motivirt wird (Meyer). — Der Architriklinus hat also den Vorgang zwischen Jesu und den Dienern nicht beobachtet; er weiß daher von dem Tranke, den er beim Kosten als vor-

züglichen Wein befindet, nicht, woher er komme, und ruft verwundert den Bräutigam in der Meinung, daß dieser den Wein habe herbeibringen lassen. Gegen diesen drückt er dann V. 10. in einer sprüchwörtlichen Redensart sein Befremden aus, daß er gegen die Gewohnheit den bessern Wein bis zum Ende des Mahles aufbewahrt habe, da er vielmehr zu Anfange hätte aufgesetzt werden sollen, wo sein Werth bessere Anerkennung würde gefunden haben. Eine solche Gewohnheit ist uns übrigens fremd, und läßt sich auch sonst aus den Alten nicht nachweisen. — *ὅταν μεθυσθῶσιν* (Vulg.: *cum inebriati fuerint*) nehmen Viele in dem Sinne: „wenn sie reichlich getrunken haben." Allein es liegt kein Grund vor, hier von der gewöhnlichen Bedeutung: „wenn sie berauscht sind", abzugehen. Der Speisemeister spricht ja in heiterer Ueberraschung nur scherzend die allgemeine Praxis aus, die er vielleicht selber oft geübt hat, und aus der nicht eine strikte Anwendung auf die hier betheiligten Gäste folgt. Das *ἕως ἄρτι* steht dem *πρῶτον* gegenüber: „bis jetzt", nachdem nämlich schon so lange bei Tische getrunken ist.

V. 11. Was schon aus der ganzen vorhergehenden Erzählung unverkennbar hervorgeht, daß nämlich der Evangelist hier ein Wunder des Herrn berichten will, das sagt er jetzt mit ausdrücklichen Worten. Da der Artikel *τὴν* vor *ἀρχὴν* mit Lachm. und Tischend. nach A. B. L., Minuskeln und einigen Vätern zu tilgen ist, so ist zu übersetzen: „Dieß that als Anfang seiner Wunder Jesus zu Kana in Galiläa, und offenbarte (so) seine Herrlichkeit, und gläubig wurden an ihn seine Jünger." Aus dieser Uebersetzung erhellt von selbst schon, daß hier das erste Wunder Jesu überhaupt, nicht speciell das erste der in Kana verrichteten Wunder (4, 46 ff.) gemeint sei, wie Einige wollen. Das Wunder heißt *σημεῖον*, אוֹת, inwiefern dadurch etwas Anderes — hier die *δόξα* Christi — angedeutet und beurkundet wird (s. zu Hebr. 2, 4.). In dem gegenwärtigen Wunder erschien gleichsam der erste Strahl der Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater (vgl. 1, 14.), und wurde der erste Keim des Glaubens in die Herzen der Jünger Jesu niedergelegt, der sich dann später immer weiter entwickelte. — Man beachte noch: das erste Wunder des Moses verwandelte Wasser in Blut (2 Mos. 7.), das erste Wunder Jesu Wasser in Wein, — ein Bild des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium (v. Gerlach).

V. 12. Von Kana begab sich Jesus mit seiner ganzen Familie nach Kapharnaum, welches schon damals der gewöhnliche Aufenthaltsort der Seinigen gewesen zu sein scheint (vgl. Mark. 2, 1.), und hier blieb er „nicht viele Tage“, weil nämlich nach V. 13. das Osterfest nahe war. — Ueber Kapharnaum s. zu Matth. 4, 13. Wegen der tiefern Lage dieses Orts am See heißt es κατέβη. Ueber die Brüder Jesu s. zu Matth. 13, 55. Die Lesart schwankt zwischen ἔμεινεν und ἔμειναν.

## §. 5. Tempelreinigung. Gespräch Jesu mit Nikodemus.

2, 13.—3, 21.

### 1. Die Tempelreinigung, V. 13—22.

Die folgende Erzählung von der Tempelreinigung, welche Jesus gleich nach seiner Ankunft in Jerusalem vornahm, steht in der Absicht des Evangelisten mit der vorhergehenden ganz parallel. Aus beiden soll uns die Herrlichkeit Jesu als des Eingeborenen vom Vater entgegenleuchten, nur in verschiedener Art. Offenbarte Christus in dem Wunder zu Kana seine δόξα dadurch, daß er sich als den Beherrscher der Natur zeigte und zugleich seine milde Güte bewies, so bekundet er sich in der Tempelreinigung als Machthaber über die Menschen und zugleich als strengen Eiferer für die Ehre Gottes. Es ist aber die Tempelreinigung, welche hier Johannes erzählt, nicht zu verwechseln mit der, von welcher die Synoptiker (Matth. 21, 12 f., Mark. 11, 15 ff., Luk. 19, 45 f.) berichten. Denn die synoptische Tempelreinigung fällt in das Ende des öffentlichen Lehramts Jesu, die johanneische dagegen in den Anfang desselben. S. zu Matth. 21, 12.

V. 13 f.: „Und es war nahe das Passah der Juden, und Jesus zog hinauf nach Jerusalem.“ Diese chronologische Notiz müssen wir uns merken; es folgt daraus, daß das erste öffentliche Auftreten Jesu nicht gar lange vor das Osterfest fällt. S. allg. Einleit. S. 17 f. Ueber das Passahfest s. zu Matth. 26, 1. Es steht ἀνέβη wegen der hohen Lage Jerusalems; im A. T. immer עָלָה. — V. 14.: „Und er fand in dem Tempel die Verkäufer von Rindern und Schaafen und Tauben und die Geldwechsler sitzen.“ S. zu Matth. 21, 12.

V. 15 f.: „Da machte er eine Geißel aus Stricken und trieb Alle zum Tempel hinaus, die Schaafe sowohl als die Rinder, und der Wucherer Wechselgeld warf er fort und stieß ihre Tische um." — Ueber das kaufmännische Treiben und Lärmen an heiliger, zur Gottesverehrung bestimmter Stätte (s. zu Matth. 21, 12.) zürnt der Herr; und um zu zeigen, daß es in seinem Berufe liege, die Ehre des himmlischen Vaters zu wahren, verfertigt er sich eine Strickpeitsche und treibt Alles aus dem Tempel. Ob der Herr die Peitsche bloß gegen das Vieh oder auch gegen die Menschen brauchte, geht aus dem Texte nicht klar hervor. Denn man kann auch πρόβατα und βόας als Theilungsglieder zu πάντας nehmen; nach dieser Fassung aber — und sie ist wohl die richtigste — liegt bloß darin, daß er die Thiere vertrieb. Die Verkäufer folgten dann wohl von selbst nach. Letzterer Erklärung gibt man auch deßhalb den Vorzug, damit das Verfahren des Herrn nicht zu hart erscheine. Allein nehmen wir auch an, daß Jesus die Peitsche gegen die Verkäufer selbst schwang, so liegt darin, ebenso wie in dem Umstoßen der Tische und Verschütten des Geldes, nur für unser vielfach übersentimentales Gefühl etwas Verletzendes, nicht für den wahren Israeliten. Es lag nämlich im Geiste des jüdischen Volkslebens, daß fromme erleuchtete Männer nicht nur das Recht der freien Rede, sondern auch der thatsächlichen Abhülfe übten. Diejenigen, welche Letzteres thaten, hießen Zeloten, Eiferer. Ein positives Recht dafür bestand nicht und konnte auch nicht wohl bestehen; nur das Beispiel des Pinehas (4 Mos. 25.) diente zur Begründung. Was das Verschütten des Geldes insbesondere angeht, so fühlte die damalige Zeit noch nicht so fein im Punkte des Geldnutzens oder -schadens, als die unsrige, wo Geld und Geltung ganz correlate Begriffe geworden sind. — V. 16. Man hat gemeint, das Verfahren des Herrn gegen die Verkäufer der für die Armen bestimmten Tauben sei absichtlich milder. Allein mit Unrecht. Die Tauben konnte er natürlich nicht hinaustreiben, wie die übrigen Thiere; daher spricht er zu den Verkäufern der Tauben: „Nehmet dieß fort!" Die folgenden Worte: „Ihr sollet nicht das Haus meines Vaters zu einem Kaufhause machen", gehen nicht bloß an die Taubenverkäufer, sondern an Alle; sie erinnern an Jes. 56, 7. Jerem. 7, 11. Zach. 14, 21. Er sagt „meines

Vaters" im Bewußtsein seiner göttlichen Würde und Auktorität. Das Weitere s. zu Matth. 21, 13., wo aber der Herr statt „zu einem Kaufhause" sich des stärkern Ausdrucks: „zu einer Räuberhöhle", bedient.

V. 17. Auch auf die Jünger machte dieses Auftreten Jesu einen tiefen Eindruck; und sich erinnernd, daß schon im A. T. der künftige Messias als ein solcher Eiferer für die Ehre Gottes dargestellt wird, wurden sie im Glauben an Jesum gestärkt. Die Worte: „Der Eifer für dein Haus wird mich verzehren", sind aus Ps. 69, 10. Dort ist es nun zwar zunächst der Psalmist, der also klagt: „Ich bin entfremdet worden meinen Brüdern, ein Fremder meiner Mutter Söhnen. Denn Eifer für dein Haus verzehrte mich, und der Hohn der dich Verhöhnenden traf mich." Allein in diesem seinen Eifer für Gottes Haus und in den Verfolgungen, die er deßhalb zu erdulden hatte, war David nur ein Vorbild Christi; auf diesen paßt das Wort des Psalmisten erst im eigentlichsten und tiefsten Sinne. David's Eifer war der des Knechtes, Christi Eifer ist der des Sohnes vom Hause. Und dieser Eifer hat Jesum im vollen Sinne verzehrt; denn er hat ihn an's Kreuz gebracht. Ob aber die Jünger diese Worte schon in banger Ahnung auf den gewaltsamen Tod Jesu bezogen oder dieselben von der innerlich aufreibenden Kraft verstanden (Meyer), müssen wir dahin gestellt sein lassen. Gegen erstere Annahme scheint allerdings V. 22. zu sprechen. — Die Lesart *καταφάγεται* (hellenistisches Futur. Win. S. 82.) ist stärker verbürgt als *κατέφαγε* (Aorist).

V. 18. Nun fragen die Juden d. i. die Synedristen (vgl. 1, 19.) Christum nach seiner Legitimation: „Welches Zeichen lässest du uns sehen deßwegen, daß (*ὅτι* = *εἰς ἐκεῖνο ὅτι* vgl. 9, 17. 2 Kor. 1, 18. 11, 10.) du dieses thust?" Also er soll ihnen ein Zeichen geben, wodurch er beweise, daß ihm das Recht zukomme, in Sachen des Cultus gegen die Anordnungen oder Zulassungen der Priester und des Hohen Rathes einzuschreiten. Da schon früher der Täufer den Abgeordneten des Synedriums die Erklärung gegeben hatte, daß der Messias bereits erschienen sei, und da prophetische Stellen des A. T's (Zach. 14, 20 f. Malach. 3, 1 ff.) in der messianischen Zeit eine Läuterung des Gottesdienstes verheißen, so konnten die Juden wohl auf die Vermuthung kommen, daß Jesus für diese seine

Handlung die messianische Würde für sich in Anspruch nehme; sie fordern deßhalb, daß er sich durch ein σημεῖον d. i. durch ein Wunder dokumentire. — Ueber ἀποκρίνεσθαι im Sinne: „auf eine Veranlassung das Wort nehmen, anheben", s. zu Matth. 11, 25. Die Veranlassung war hier die That Jesu.

V. 19 f. Wären die Juden gläubigen Sinnes gewesen, so hätte die Handlung der Tempelreinigung selbst ihnen ein solches σημεῖον der höhern Würde Jesu sein können, wie es den Jüngern ein solches gewesen war (V. 17.). Da sie aber gegen dieses sich verstockten, so gab der Herr ihnen kein neues Zeichen, sondern zeigte sie hin auf ein künftiges Zeichen, wodurch er ihnen seine Vollmacht zu solchem Thun unwidersprechlich beweisen würde, nämlich auf das Wunder seiner Auferstehung von den Todten, mit den Worten: „Brechet ab diesen Tempel da, und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten." Der Heiland drückt sich hier, wie häufig, verhüllt und bildlich aus, damit nur die Gläubigen das Gesagte verständen, wenn es wirklich einträte, die Verstockten aber daran vorübergingen. Nach der authentischen Erklärung, die unser Evangelist gleich V. 21. selber gibt, ist nämlich unter „Tempel" der Leib Jesu zu verstehen, so daß der einfache Sinn dieser Worte: „tödtet mich und innerhalb (ἐν, s. Win. S. 344.) dreier Tagen werde ich von den Todten auferstehen." Der bildliche Ausdruck „Tempel" für „Leib" war damals nicht ungewöhnlich; wir finden ihn bei Philo und mehrfach auch bei Paulus. So nennt der Apostel 1 Kor. 6, 19. den Leib des Christen ναὸν τοῦ πνεύματος ἁγίου (vgl. 1 Kor. 3, 16 f. 2 Kor. 6, 16.). Christi Leib aber war im eigentlichsten und höchsten Sinne ein Tempel, weil, wie wiederum der Apostel (Kol. 2, 9.) sagt, „die Fülle der Gottheit wesenhaft (σωματικῶς) in ihm wohnte" (vgl. 10, 38. 14, 10 ff. 17, 21.). Von diesem Tempel des Leibes Christi war der steinerne Tempel der Juden nur ein schwaches Symbol. Mit dem bildlichen Ausdruck „Tempel" waren aber die beiden andern: „abbrechen" für „tödten" und „aufrichten" (ἐγείρειν mehrfach vom Errichten von Gebäuden, vgl. Sir. 19, 11. 3 Esr. 5, 44. 8, 81.) für „auferwecken" von selbst gegeben. Der Imperativ λύσατε ist nicht permissiv, auch nicht hypothetisch zu fassen: „Ihr möget nur abbrechen", oder: „Gesetzt ihr brächet ab", sondern herausfordernd: „Wohlan, brechet ab!" Vgl. πληρώσατε Matth. 23, 32.

Jesus spricht so in prophetischem Zorn, wohl wissend, daß der jetzt schon erwachende Haß der Juden gegen ihn erst mit seinem Tode befriedigt sein werde. — Durchaus verfehlt ist es, wenn neuere Ausleger (Herder, Lücke, Bleek, de Wette, Ewald u. A.), ungeachtet der gleich folgenden Deutung des Evangelisten selbst, diese Worte des Heilandes anders auffassen zu müssen glauben und meinen, Jesus habe sagen wollen entweder: „Wenn ihr diesen Tempel da abbrächet, so würde ich Macht haben, ihn in drei Tagen wieder aufzubauen", also den Ausspruch in demselben Sinne, wie gleich die Juden verstehen; oder: „Brechet ihr erst diesen steinernen Tempel ab und abrogirt damit das mosaische Gesetz, den alten Bund, so werde ich alsbald einen geistigen Tempel, einen neuen Bund, an dessen Stelle errichten"; oder: „Fahret nur immer weiter fort in der Entweihung eurer Religion und eures Gottesdienstes bis zur völligen Zerstörung derselben, und ich werde alsbald eine neue geistige Religionsanstalt errichten." Gegen alle diese Deutungen spricht der Umstand, daß nach ihnen Christus gar kein σημεῖον geben, somit die Frage der Fragesteller unbeantwortet lassen würde. Gegen die beiden letztern Fassungen lassen sich außerdem (mit Meyer u. A.) noch folgende Gründe geltend machen: 1) nach ihnen wäre das Verhältniß von Vorder- und Nachsatz weder logisch noch geschichtlich richtig; denn die Aufrichtung des geistigen Tempels war von dem λύσατε gar nicht bedingt, ja sie hatte schon ihren Anfang genommen, als der jüdische Cultus mit der Zerstörung des Tempels aufhörte. 2) Das ἐν τρισὶν ἡμέραις wäre durchaus unpassend. Entschieden spricht aber dagegen 3) das ἐγερῶ αὐτόν; es müßte nothwendig ἐγερῶ ἄλλον heißen. Denn es hätte wesentlich zur Sache gehört, den neuen Tempel als einen andern zu bezeichnen, wogegen αὐτόν nur den nämlichen ausdrückt. — V. 20.: „Es sprachen nun die Juden: In sechs und vierzig Jahren wurde gebaut dieser Tempel, und du willst in drei Tagen ihn aufrichten?" Die Juden nahmen also die Worte Jesu nicht bildlich, sondern verstanden sie ebenso wie später die Zeugen, welche gegen den Herrn auftraten (Matth. 26, 61. Mark. 14, 58. vgl. Apstg. 6, 13.), von dem wirklich dastehenden steinernen Tempel. Unter dem Baue, wovon sie hier sprechen, ist der Umbau des zweiten oder des Zorobabel'schen Tempels gemeint, welchen Herodes der Große im acht-

zehnten Jahre seiner Regierung (Nisan 734—735 u. c.), im sechszehnten Jahre vor der Geburt unsers Herrn (20 a. Chr.), anfing, und den erst Herodes Agrippa II. im Jahre 64 n. Chr. vollendete. Das ᾠκοδομήθη darf also hier nicht vom vollendeten Bau verstanden werden; vielleicht war damals grade ein Stillstand im Baue eingetreten. Die Berechnung dieser 46 Jahre vom Beginne des Baues ergibt also für das damalige Osterfest das des Jahres 781 u. c.. Und da das Jahr 16 vor Christi Geburt, wo der Bau anfing, sich mit 30 zur Zahl 46 ergänzt, so folgt zugleich, daß Jesus damals das dreißigste Lebensjahr bereits überschritten hatte. S. allg. Einleit. S. 17 f.

V. 21 f.: „Er jedoch sagte es von dem Tempel seines Leibes." Der Genit. τοῦ σώματος ist Genit. apposit. (s. Win. S. 470.). Hier haben wir nun die oben schon berührte Deutung des Evangelisten selbst. Man hat gegen diese Deutung eingewendet zuerst, daß nach ihr dieser Ausspruch des Herrn in gar keiner Beziehung zu der Tempelreinigung stehe. Allein die innere Gedankenverbindung liegt eben darin, daß, wie oben schon gesagt, Christi Leib im eigentlichsten Sinne ein Tempel Gottes war. „Ort und Veranlassung (bemerkt treffend Meyer) führten zum Gebrauche des Tempelbildes, bestimmten aber nicht den sachlichen Inhalt des Bildes, da ein σημεῖον überhaupt, nicht ein in Bezug auf den Tempel zu vollziehendes gefordert war." Dann beruft man sich gegen diese Deutung auf die constante Lehre des N. T's, wornach nicht Christus sich selbst von den Todten erweckt hat, sondern vom Vater erweckt ist (vgl. Apstg. 2, 24. 31 ff. 3, 15. 4, 10. Röm. 4, 24. 8, 11. 1 Kor. 6, 14. 1 Petr. 1, 21. u. a. St.). Allein abgesehen davon, daß Christus als Gott auch als die causa efficiens seiner leiblichen Auferstehung betrachtet werden kann (vgl. 10, 17 f.), so erforderte es die passende Durchführung des bildlichen Ausdrucks, daß das auferstehende Subjekt, dessen Auferstehen als Errichtung des zerbrochenen Tempels vorgestellt ist, auch als das den Tempel errichtende Subjekt dargestellt wurde. — V. 22.: „Als er nun von den Todten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger, daß er dieß gesagt, und sie glaubten der Schrift und dem Worte, welches Jesus gesprochen." Also auch die Jünger verstanden die Worte des Herrn nicht gleich in ihrem vollen Sinne, prägten sich die-

selben aber tief ein ahnend, daß unter der äußern Hülle ein tieferer Sinn sich berge. Erst nachdem die Worte sich erfüllten, als Jesus den im Tode abgebrochenen Tempel seines Leibes nach drei Tagen wieder herstellte, ging ihnen das volle Verständniß dieses Ausspruches auf. Die Erfüllung dieser prophetischen Worte Christi trug dann dazu bei, ihren Glauben an die heil. Schrift d. i. an die prophetischen Stellen des A. T's, welche von der Auferstehung des Messias handeln (Ps. 16, 10. Jes. 53. vgl. Luk. 24, 26.), und zugleich ihren Glauben an das Wort Jesu zu stärken. — Lesen wir mit Tischend. nach überwiegenden Zeugen ᾧ εἶπεν, so ist ᾧ der Dativ. attract. von λόγῳ.

**II. Gespräch Jesu mit Nikodemus, 2, 23 — 3, 21.**

Die drei Schlußverse dieses Kapitels dienen als Einleitung in das folgende Gespräch; dann folgt 3, 1—10. das eigentliche Gespräch selbst, an welches sich die Schlußrede des Herrn 3, 11 ff. anknüpft, die aber V. 16. unvermerkt in eine Betrachtung des Evangelisten übergeht. Es bildet dieser Abschnitt gewissermaßen einen Commentar zu den Worten des Prologs 1, 12 f., in welchen der Evangelist sagt, daß Alle, die an den Logos glauben, durch eine geistliche Geburt Kinder Gottes werden.

V. 23 ff. Das ἐν τῇ ἑορτῇ soll nach den Meisten erklärender Zusatz zu ἐν τῷ πάσχα für griechische Leser sein. Besser aber Meyer, der das erste ἐν örtlich, das zweite zeitlich faßt und das dritte mit ἦν verbindet, und εἶναι ἐν = *versari in aliqua re* nimmt: „Als er aber zu Jerusalem am Paſſah auf dem Feste (mit der Festfeier beschäftigt) war, glaubten Viele an seinen Namen, indem sie seine Zeichen schauten, welche er verrichtete." Ueber εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ s. zu 1, 12.: sie glaubten an ihn, daß er nämlich der Messias sei. Der Grund dieses Glaubens waren aber einzig und allein die Wunder, die Jesus in Jerusalem verrichtete und die uns hier nicht weiter berichtet werden. — V. 24.: „Jesus selbst aber vertrauete sich ihnen nicht an, weil er Alle kannte." Eben weil Christus, der vermöge seiner Gottheit das Innere der Menschen durchschaute, wußte, daß der Glaube der Vielen an ihn nur ein äußerer, nur die Folge der vorübergehenden Eindrücke seiner Wunder war und nicht aus innerer Sehnsucht des Herzens hervorging, vertrauete er sich selbst (ἑαυτόν ist zu lesen), seine eigene Person, diesen neuen Gläubigen noch nicht

an d. h. er machte sie nicht zu seinen nächsten Vertrauten, wie er seine galiläischen Jünger zu solchen gemacht hatte. Das ἐπίστευεν bildet ein Wortspiel zu ἐπίστευσαν V. 23., und διὰ τὸ αὐτὸν γιγνώσκειν πάντας enthält den **Grund**, warum er sich ihnen nicht anvertraute. Dieser Gedanke, daß Jesus Alle kannte, wird dann V. 25. weiter ausgeführt: „**und weil er nicht nöthig hatte, daß Jemand Zeugniß gebe von dem Menschen** (mit welchem er es nämlich jedesmal zu thun hätte; daher der Artik. τοῦ); **denn er selbst** (ohne daß Jemand es ihm sagte) **wußte, was in dem Menschen war**“ d. i. kannte den innern Gehalt, die Gesinnung des Menschen (vgl. 1, 49 f. 4, 19. 6, 61. 64. 11, 4. 15. u. a. St.). Der Evangelist will hiermit wahrscheinlich im voraus andeuten, warum Jesus mit Nikodemus tiefer in die höhern Wahrheiten einging, demselben sich anvertraute: er erkannte diesen als edler und von tieferm innern Gehalte als die Uebrigen. Daher auch wird das Folgende durch δέ angeschlossen.

3, 1 f.: „**Es war aber ein Mann aus den Pharisäern Namens Nikodemus, ein Oberster der Juden. Dieser kam zu ihm bei Nacht und sprach zu ihm: Rabbi, wir wissen, daß du von Gott (gesandt) gekommen bist als Lehrer; denn Niemand kann diese Zeichen thun, die du thust** (vgl. 2, 23.), **wenn nicht Gott mit ihm ist.**“ — Ueber die **Pharisäer** s. zu Matth. 3, 7. 22, 15. Νικόδημος war ein sowohl bei den Griechen als auch bei den Juden gangbarer Name. Sieht man das Wort als einen hebräischen Namen an, so ist's soviel als „ein unschuldig Blut“ (נָקִי und דָּם); ist es aber ein griechischer Name, so heißt es „ein Ueberwinder des Volks.“ Der Talmud spricht von einem gewissen **Bunai**, der den Beinamen נַקְדִּימוֹן führte, zu den Schülern Jesu gehörte und unermeßlich reich war. Ob dieser mit dem hier genannten identisch sei, läßt sich nicht ausmachen. Unser Nikodemus war ein ἄρχων τῶν Ἰουδαίων d. i. ein Mitglied des Synedriums (vgl. 7, 50.), und zwar gehörte er nach V. 10. zu der Klasse der **Gesetzeslehrer** (s. zu Matth. 2, 3 f.). Nach der Tradition wurde er später, nachdem er sich öffentlich zu Jesu Lehre bekannt hatte und von Petrus und Johannes getauft worden war, seines Amtes entsetzt und aus Jerusalem verwiesen, von seinem Vetter Gama-

liel aber in einem Landhause bis zu seinem Tode unterhalten (Win. RWB.). Ueber das sogenannte Evangelium Nicodemi s. Tischend. Evang. apocr. LIV sqq. — V. 2. Nikodemus kam zu Jesu des Nachts, und zwar, wie wir aus 12, 42. 19, 38 f. sehen, aus Furcht vor den Juden. Zur vollen und lebendigen Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sei, war er noch nicht gekommen; daher kam er heimlich zu ihm, um sich nicht dem Gespötte seiner Amtsgenossen auszusetzen. Er redet Jesum an mit dem Ehrennamen „Rabbi!" Denn er kommt eben in der Absicht, um weitere Belehrung von ihm zu erhalten. In dem Plural οἴδαμεν (vgl. ὑμᾶς V. 7.) ist auf mehrere Gleichgesinnte hingedeutet. Er sagt: ὅτι ἀπὸ Θεοῦ ἐλήλυθας κ. τ. λ.; er schließt also aus den Wundern auf den Beistand Gottes und aus diesem auf das Gesendetsein von Gott. Die Wunder hatten somit für ihn recht eigentlich ihren Zweck erfüllt: sie hätten ihm Jesum als einen von Gott gesandten Lehrer legitimirt und dadurch sein Herz für weitere Belehrung empfänglich gemacht.

V. 3.: „Es antwortete Jesus und sprach zu ihm: Wahrlich, wahrlich sage ich dir, wenn nicht Jemand von Neuem geboren wird, kann er nicht sehen das Reich Gottes." Diese Antwort des Herrn scheint beim ersten Anblicke auf das, was Nikodemus eben gesagt hat, nicht zu passen. Deßhalb nehmen einige Ausleger an, daß der Evangelist hier eine Frage des Nikodemus über das Reich Gottes ausgelassen habe, die man in Gedanken vor V. 3. einschalten müsse, etwa: „Was muß ich thun, um in's Messiasreich zu kommen?" Allein zu einem solchen Auskunftsmittel brauchen wir unsere Zuflucht nicht zu nehmen; vielmehr ergibt sich hier, wie auch später, der passende Zusammenhang zwischen Rede und Antwort leicht, wenn wir es nur verstehen, uns in den wahrscheinlichen Gemüthszustand des Nikodemus hineinzuversetzen. Nikodemus war, wie es scheint, ein auf rein gesetzlichem Standpunkte stehender, ernster, treugesinnter Mann. Er war ein Gesetzeslehrer, und hatte gewiß viel geforscht in den heiligen Büchern; und auch in ihm, wie in so vielen edlen Männern seiner Zeit, war die Sehnsucht nach dem Messias lebendig erwacht. Von diesem hoffte man, daß er bei dem immer größer werdenden Zerfalle des religiösen und politischen Lebens des jüdischen Volkes Israel von

der römischen Herrschaft befreien und eine wahre Theokratie, ein Gottesreich, bestehend aus den Besten und edelsten des auserwählten Volkes gründen werde. Auch wußte er ohne Zweifel, daß die von den Propheten verkündete Zeit, wo der Messias erscheinen sollte, bereits verflossen sei. Nun tritt auf einmal Jesus von Nazareth auf, lehrt nicht wie ein gewöhnlicher Mensch, sondern spricht „wie einer, der Macht hat" (Matth. 7, 29.), und zieht durch die außerordentlichen Werke, die er verrichtet, Aller Augen auf sich. Da steigt auch in Nikodemus die Vermuthung auf, ob dieser nicht etwa der Messias sei; er geht heimlich zu ihm, um sich Gewißheit zu verschaffen, und gesteht offen, daß er ihn für einen von Gott gesandten Mann, für einen Propheten halte, daß er also von ihm eine nähere Belehrung über die Herstellung Israels und die Errichtung des messianischen Reiches erwarte. Jesus, der Herzenskenner, der, wie der Evangelist vorher nicht ohne Grund bemerkt hat, „wußte, was im Menschen war", wußte auch, daß die messianischen Hoffnungen des Nikodemus, wie die der Meisten seiner Zeitgenossen, bloß auf ein äußeres theokratisches Reich gingen; er kommt ihm daher mit der Antwort auf die Frage, die er in Bezug auf das messianische Reich thun will, schon zuvor, und sucht ihn von vorn herein auf das Innere und Höhere hinzuleiten. Er sucht ihm gleich im Anfange bemerklich zu machen, daß es einer Neugeburt bedürfe, um Mitglied dieses Gottesreiches zu werden, daß also die fleischliche Abstammung von Abraham für sich allein keine Anwartschaft darauf gebe. — In dem *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν* wird das *ἄνωθεν* verschieden gedeutet. Die Vulgata, welche *denuo* übersetzt, und viele ältere und neuere Ausleger fassen *ἄνωθεν* zeitlich im Sinne von „wieder, von Neuem", so daß *γεννᾶσθαι ἄνωθεν* soviel ist als *γεννᾶσθαι δεύτερον* oder *ἀναγεννᾶσθαι*, 1 Petr. 1, 3. 23. Vgl. *παλιγγενεσία* Tit. 3, 5. Für diese Deutung spricht, daß Nikodemus den Ausdruck so verstanden hat, wie aus seinen Fragen V. 4. erhellt. Der sprachliche Einwand, daß *ἄνωθεν* nicht *iterum* oder *denuo* bedeute (Meyer), ist nichtig: *ἄνωθεν* zeitlich gefaßt heißt „von vorne, vom Ursprunge an"; das ist dann soviel als „ganz von Neuem." Die meisten Neuern dagegen wollen *ἄνωθεν* örtlich gefaßt wissen, nehmen daher *γεννᾶσθαι ἄνωθεν* in der Bedeutung: „von oben geboren werden", also im Sinne von *γεννᾶσθαι οὐρα-*

νόθεν oder ἐκ τοῦ θεοῦ. Für diese Erklärung läßt sich sagen, daß allerdings Johannes die wahre innere Bekehrung zu Gott in Christo nicht wie Paulus und Petrus als eine Neu- oder Wiedergeburt (Tit. 3, 5. vgl. Röm. 12, 2. Gal. 6, 15. Kol. 3, 9. 1 Petr. 1, 3. 23.), sondern als eine Geburt aus Gott darzustellen pflegt. Vgl. 1, 13. 1 Joh. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. Allein der Ausdruck „von oben oder vom Himmel her geboren werden" stößt; zu dem Begriffe des Gebärens scheint die lokale Fassung des ἄνωθεν nicht zu passen. Welcher Erklärung wir aber auch den Vorzug geben mögen, dem wesentlichen Sinne nach kommen beide auf dasselbe hinaus; denn die christliche Wiedergeburt ist eine Geburt aus Gott und umgekehrt. In der Wiedergeburt wird uns ein göttliches σπέρμα, die heiligmachende Gnade, eingesenkt, das uns zuerst geistig und dann am jüngsten Tage auch körperlich neu gebiert. Die christliche Wiedergeburt bewirkt eine völlige Erneuerung des tiefsten Grundes unserer Seele, eine völlige ἀνακαίνωσις τοῦ νοός (Röm. 12, 2.), und daher ist der aus Christo Wiedergeborene im eigentlichsten Sinne ein καινὸς ἄνθρωπος (Kol. 3, 9.), eine καινὴ κτίσις (Gal. 6, 15.), und zwar eine neue Creatur Gottes, da nur Gott allein schaffen kann. — Das ἰδεῖν, welches dem εἰσελθεῖν V. 5. parallel steht, hat hier, wie häufig das hebr. Verbum רָאָה, die Bedeutung „erfahren, inne werden durch Verbindung und Theilnahme", oder kurzweg „theilnehmen". — Ueber den Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ, der hier offenbar das Messiasreich bezeichnet, s. zu Matth. 3, 2. Uebrigens kommt derselbe bei unserm Evangelisten nur hier und V. 5. vor, — ein Beweis, daß Johannes diesen wichtigen Ausspruch des Herrn in seiner ursprünglichen Form wiedergegeben hat.

V. 4. Nikodemus hängt sich an das γεννηθῆναι ἄνωθεν, und dieses von einer leiblichen Neugeburt verstehend fragt er erstaunt, wie diese möglich sei: „Wie kann ein Mensch geboren werden, so er alt ist? Er kann doch nicht zum zweiten Male in den Schooß seiner Mutter eingehen und (dann wiederum) geboren werden?" Durch den Zusatz γέρων ὤν bezieht Nikodemus die Forderung Jesu auf sich und seines Gleichen. — Man hat an diesen Fragen viel gekünstelt. Nach Einigen soll Nikodemus das γεννηθῆναι ἄνωθεν richtig

von einer sittlichen Umwandelung verstanden haben, und der Sinn seiner Fragen sein: „Aber, wenn du solche Forderung an mich stellen willst, kann ich mich zu dir nicht bekennen; denn eine solche Sinnesumwandlung ist bei mir, dem alten Manne, ebenso unmöglich als eine zweite physische Geburt“ (Baumg. Crus., Tholuck, Hengstenb. u. A., nach Schleiermacher); oder: „Du stellst deine Forderung zu allgemein (ἐὰν μή τις); uns kann sie nicht angehen“; denn, sagt man, die Juden glaubten damals ohne Neugeburt am messianischen Reiche Antheil zu haben, und statuirten nur für die Heiden die Nothwendigkeit einer solchen, welche dann durch die Beschneidung und die Proselytentaufe geschehe (Oswald, Lehre von den hh. Sakr. I. S. 170., Knapp u. A.); oder: „Wenn doch eine zweite leibliche Geburt etwas schlechthin Unmögliches ist, wie soll ich das ἄνωθεν γεννηθῆναι verstehen?“ Allein dieß steht nicht da, und wird in den Text hineingelesen. Nein, Nikodemus, das γεννηθῆναι ἄνωθεν mißverstehend und verwirrt theils durch den gewaltigen Eindruck, den Jesus auf ihn macht, theils durch das überraschende Gefühl, von Jesu seine Gedanken gekannt zu sehen (s. zu V. 3.), thut diese ganz ungereimten Fragen, als ob Jesus von einer leiblichen Wiedergeburt gesprochen hätte. „Spiritus ei loquitur et carnem ille sapit“, sagt der h. Augustin. Es gilt hier das Wort des Apostels (1 Kor. 2, 14.): ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Im Ganzen richtig von Gerlach: „Daß das Reich Gottes zunächst ein innerliches, geistliches sei, im innersten Grunde des Herzens beginne, daher auch zunächst innerliche Eigenschaften dazu tüchtig machen, war den damaligen Schriftlehrern unbekannt; Nikodemus denkt daher, Jesus verlange von jedem eine abermalige leibliche Geburt durch ein äußerliches Wunder. Seine Frage zeigt, in welchem Grade dem natürlichen Menschen, dem Selbstgerechten, der Gedanke an eine von Gott gewirkte Umwandlung des Herzens fremd ist, daß er eher auf das Widersinnigste fällt, wenn davon ihm gesagt wird, als auf den einfachen, wahren Sinn dieser Lehre.“

V. 5.: „Es antwortete Jesus: Wahrlich, wahrlich sage ich dir, wenn Jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist, so kann er nicht eingehen in das

Reich Gottes." In dieser Antwort bekräftigt der Heiland mit Nachdruck das eben Gesagte, und erklärt zugleich das *γεννηθῆναι ἄνωθεν* näher durch *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος.* Was nun diesen letzten Ausdruck angeht, so erklärt ihn das Concil von Trient ausdrücklich von der christlichen Taufe, indem es (Sess. VII. c. 2. de baptismo) sagt: „Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa Domini nostri Iesu Christi: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto,* ad *metaphoram aliquam* detorserit, anathema sit." An dieser Erklärung halten wir fest, zuerst weil sie durch das Ansehen der Kirche sanktionirt ist, dann aber auch weil sie die natürlichste ist. Also Wasser, sofern damit getauft wird, und Geist, sofern der h. Geist dem Getauften mitgetheilt wird, Beides zusammen, jenes als causa medians, dieser als causa efficiens, bildet das ursächliche Element, aus welchem (*ἐκ*) die hier in Rede stehende, christliche Wiedergeburt hervorgeht; daher auch die christliche Taufe ein *λουτρὸν παλιγγενεσίας* (Tit. 3, 5.) ist. So unter den Neuern Meyer, unter den Aeltern schon Tertull. c. Marc. 1, 28. Zur weitern Begründung dieser Erklärung bemerken wir noch Folgendes. Fast alle großen Thatsachen im Leben des Heilandes haben in den Evangelien ihre Vorausverkündigung oder ihre vorläufige Anzeige. So wird Matth. 16, 17 ff. die Einsetzung des Primats vorläufig verheißen; die wirkliche Gründung desselben erfolgt erst Joh. 21, 15 ff. So deutet Jesus Joh. 6, 51 ff. die Einsetzung des Abendmahls im voraus an, die er erst am Abende vor seinen Leiden verwirklichte. Ganz ähnlich haben wir nun auch hier eine vorläufige Hinweisung auf das Taufsakrament, welches der Herr erst nach seiner Auferstehung Matth. 28, 19. wirklich einsetzte. Allerdings ist einzuräumen, daß Nikodemus diesen Ausspruch Jesu in jener bestimmten Beziehung noch nicht ganz verstehen konnte; er blieb für das bestimmtere Verständniß auf die nahe Zukunft angewiesen, in welcher ihm der thatsächliche Aufschluß nicht ausbleiben konnte. Aber verhielt es sich nicht ebenso mit den Zuhörern, welche bei der Rede Jesu Joh. 6., zugegen waren? S. noch zu Matth. 5, 32. — Aeltere protestantische Theologen, besonders die reformirten, haben vielfach am Ausdrucke gekünstelt, weil ihnen die Taufe nicht bedeutend genug schien, als daß Jesus hier, wo er von der Wieder-

geburt spricht, darauf sollte hingewiesen haben; und nach ihrer Ansicht von den Sakramenten als bloßen äußern Symbolen verfuhren sie nur consequent. Die beiden Ausdrücke ὕδωρ und πνεῦμα sollen nach ihnen metaphorisch zu fassen sein und die christliche Wiedergeburt bezeichnen, so zwar daß ὕδωρ die negative Seite der Wiedergeburt, die Reinigung von Sünden, πνεῦμα aber die positive Seite derselben, die Mittheilung des h. Geistes, ausdrücke. Aehnlich Olshausen: Das Wasser gehe nicht auf das Sakrament, sondern auf die Idee der Taufe, es sei symbolischer Ausdruck des innern Vorganges der Buße in der Seele; das Wasser d. i. „das in lauterer Buße gereinigte Element der Seele" sei als das weibliche, der Geist als das männliche Princip der Wiedergeburt zu fassen. Gegen dergleichen metaphorische Deutungen unserer Stelle sind insbesondere die oben angeführten Worte des Concils von Trient gerichtet.

V. 6. Hier die Begründung der Nothwendigkeit der eben besprochenen Wiedergeburt in zwei antithetisch parallelen Sätzen. Man könnte daher füglich mit Euthym. Zig. ein γὰρ ergänzen: „(Denn) das aus dem Fleische Geborene ist Fleisch, und das aus dem Geiste Geborene ist Geist." Das Neutr. τὸ γεγεννημένον, obwohl Personen gemeint sind, ist gesetzt, um die Behauptung ganz generell auszusprechen (vgl. Hebr. 7, 7., s. Win. S. 160.). Der Ausdruck σάρξ bezeichnet hier, wo er im Gegensatze zu πνεῦμα steht, nicht wie oben 1, 12. die menschliche Natur an sich, sondern schließt, wie häufig im N. T., den Begriff der Schwachheit und Sündhaftigkeit ein; er bezeichnet den natürlichen Menschen, wie er dermalen ist, getrennt von Gott und beherrscht von dem überwiegenden selbstischen und sinnlichen Triebe, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν (vgl. Röm. 7, 14—25.). In der Zeugung nun tritt eben dieser natürliche Mensch, der erste Adam, auf und pflanzt sich fort; der so Erzeugte ist also unfähig für das Reich Gottes. Soll er in dieses eintreten, so bedarf es bei ihm einer Neugeburt aus dem zweiten Stammvater des Menschengeschlechts, aus Christo, und diese Neugeburt kommt nur zu Stande durch den heil. Geist. In demjenigen, der durch den Geist wiedergeboren ist, hört die σάρξ, insofern sie sündhaft ist, auf (Conc. Trid. Sess. V. 5.: „*In renatis nihil odit Deus*"); durch den Geist Gottes erleuchtet und beherrscht wird der Mensch aus ei-

nem σαρκικός und ψυχικός ein πνευματικός, mithin befähigt in das geistige Reich Gottes einzugehen. — Das Nähere über das Verhältniß von σαρκικός, ψυχικός und πνευματικός s. zu 1 Kor. 2, 14. 3, 3. 15, 44.

V. 7 f.: „Wundere dich nicht, daß ich sagte: Ihr müsset von Neuem geboren werden." Das μὴ θαυμάσῃς bezieht sich auf die Frage V. 4., worin Nikodemus seine Verwunderung über die Forderung einer Wiedergeburt ausgedrückt hat. Um ihm nun diese Neugeburt aus dem Geiste näher zu erklären nimmt Jesus V. 8. einen Vergleich vom Winde her. Durch die Doppelbedeutung von πνεῦμα (רוּחַ) = „Geist" und „Wind" wurde diese Vergleichung ganz natürlich herbeigeführt. Er sagt: „Der Wind weht, wo er will; und seine Stimme hörst du, aber nicht weißt du, von wo er kommt und wohin er geht: so ist Jeder, der aus dem Geiste geboren ist." — Die Fassung des τὸ πνεῦμα vom heil. Geiste (Origen., August. u. A.) oder vom animalischen Leben, der *anima vegetativa* (Maldonat), gibt keinen passenden Sinn. — Das erste Glied der Vergleichung ist ganz unabhängig hingestellt ohne ὡς oder ὅπως, dem das οὕτως im zweiten Gliede entspräche; das zweite aber ungenau, indem statt πνεῦμα steht πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Regelmäßig müßte es heißen: „Wie der Wind weht - - also ist die Wirkung des Geistes bei der Wiedergeburt." Die Personifikation des Windes ist veranlaßt durch sein ungehemmtes, scheinbar freies Walten: er kommt und geht gleichsam nach eigener Willkür, und man weiß weder sein Woher noch sein Wohin. Denn wenn man auch die allgemeinen Bedingungen seiner Entstehung kennt (wie sie die Alten nur theilweise kannten), so weiß man doch nicht die concreten Bedingungen und den Ursprung des einzelnen bestimmten Windes in seinem Wehen. Und ebensowenig kennt man sein Ziel, seine concreten Wirkungen (Lange). Die Partik. ποῦ bei einem Verbum der Bewegung statt ποῖ ist im N. T. häufig, besonders bei Johannes (vgl. 7, 35. 8, 14. 12, 35.). Auch wir sagen: „wo er hingeht", statt: „wohin er geht." — Aus dieser Vergleichung folgt: 1) Die völlige Freiheit von Seite Gottes im Werke der Wiedergeburt des Menschen: ὅπου θέλει πνεῖ. Die Wiedergeburt des Menschen ist in ihrem letzten Grunde ein Werk Gottes, welches er wirkt, wo er will. S. zu Röm. 9.

10 ff. Vgl. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 7. de iustif.: „Causa efficiens iustificationis est *misericors Deus*; qui *gratuito* abluit et sanctificat signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae.“ 2) Die Wahrnehmbarkeit dieser Geisteswirkung: *καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις.* Obwohl nämlich der Geist selber unsichtbar ist, so hört doch der Wiedergeborene die Stimme desselben in seinem Innern (Röm. 8, 15 f.), er nimmt in sich wahr das Wehen des Geistes in den Augenblicken der Gnade. 3) Die Unbegreiflichkeit der innern Geisteswirkung: *οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει.* Der Mensch begreift nicht das Ausgehen des Geistes vom Vater und Sohne, er begreift nicht das endliche Ziel seiner umschaffenden Thätigkeit, das im Jenseits liegt, er begreift auch nicht die Art und Weise der Wirksamkeit des Geistes in seinem Innern (Röm. 8, 26 f.), er fühlt nur das Nahen und das Dasein und das Weggehen desselben.

V. 9 f. Ungeachtet des vorhergehenden erläuternden Vergleiches kann Nikodemus sich doch noch nicht zu der Idee einer geistigen Wiedergeburt erheben; er fragt daher noch einmal, wie eine solche Wiedergeburt aus dem Geiste zu Stande kommen könne? Diese Frage, in welcher der Hauptnachdruck auf *δύναται* liegt, geht nicht hervor aus dem Gefühle des Mangels an Kraft (Tholuck), noch auch aus Hochmuth und Unglauben (Olshausen), sondern rein aus Unwissenheit, wie aus der Gegenfrage Jesu V. 10. erhellt: „Du bist der Lehrer Israels und begreifst dieses nicht?!“ — Der Artikel *ὁ διδάσκαλος* soll nicht ausdrücken: Du bist der Lehrer Israels *κατ' ἐξοχήν*, derjenige, in welchem alle Lehrerweisheit sich concentrirt (Win. S. 105.), noch auch: Du bist der allgemein bekannte und anerkannte jüdische Lehrer (Meyer), sondern soll einfach nur den amtlichen Charakter des Nikodemus hervorheben: Du gehörst mit zu denen, die sich die Lehrer Israels nennen, und begreifst dieses dennoch nicht?! — Diese Frage der Verwunderung konnte Jesus ganz füglich an Nikodemus richten; denn die Idee einer geistigen Wieder- und Neugeburt war den Juden nicht ganz und gar fremd. Nannten sie doch den Proselyten eine „neue Creatur“, בריה חדשה, und sagten (Tract. Ievamoth f. 62. 1.): „Wer ein Proselyt wird, ist כקטון נולד d. i. wie ein neugeborenes Kind.“ Auch waren dem Nikodemus als

jüdischem Theologen die alttestamentlichen Ideen der Herzensbeschneidung (5 Mos. 30, 6. Jer. 4, 4.), des neuen Herzens und Geistes (2 Mos. 11, 19 f. 36, 26 f. Ps. 51, 12. 86, 4 ff.), gewiß nicht unbekannt. Betete doch schon David (Ps. 51, 12.): „Ein reines Herz schaffe mir Gott, und einen festen Geist erneuere in meinem Innern." Und bei Ezech. 11, 19. spricht Jehova: „Und ich gebe ihnen Ein Herz und einen neuen Geist gebe ich in ihr Inneres; und ich entferne das Herz von Stein aus ihrem Fleische und gebe ihnen ein Herz von Fleisch." Aber die damaligen Lehrer in Israel klebten meist nur am Buchstaben der h. Schrift; der Geist derselben war ihnen entschwunden.

V. 11 f. Auf die Frage des Nikodemus nach dem Wie dieser Neugeburt läßt Jesus sich nicht weiter ein, da dieses mit Worten sich doch nicht erklären, sondern nur im Innern erfahren läßt, wie er oben in dem Gleichnisse vom Winde selber angedeutet hat, mithin zunächst geglaubt werden muß. Er nimmt deßhalb hierfür den Glauben des Nikodemus in Anspruch, indem er ihn mit feierlichem Nachdrucke der Gewißheit seiner Lehre versichert, und sich eine unmittelbare Erkenntniß der geistigen Welt vindicirt: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Was wir wissen reden wir, und was wir gesehen haben bezeugen wir, und unser Zeugniß nehmet ihr nicht an." Das οἴδαμεν bezeichnet die Gewißheit, das ἑωράκαμεν die Unmittelbarkeit der Erkenntniß Jesu im Gegensatze zu unserm Wissen aus Abstraktion und Reflexion, welches dem Zweifel unterworfen ist. Die Plurale οἴδαμεν u. s. w. sind nämlich rhetorisch zu fassen und bloß auf Jesum selbst zu beziehen, wie die gleich V. 12. folgenden Singulare zeigen; also nicht: „Ich und Johannes" (so Viele), oder: „Gott oder der heil. Geist und ich" (Chrysostom., Bengel), oder: „Ich und die Propheten" (Tholuck). In dem Plural λαμβάνετε wendet sich aber die Rede an Alle, welche sei es aus Befangenheit, wie hier Nikodemus, sei es aus Verstocktheit die Lehre Jesu (τὴν μαρτυρίαν) nicht annahmen. Das καί in καὶ τὴν μαρτ. κ. τ. λ. ist adversativ zu fassen (vgl. 1, 5. 10.). — V. 12.: „Wenn ich das Irdische zu euch sagte und ihr nicht glaubet, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch das Himmlische sage?" — Das Wirkliche wird hier, wie oft, mit εἰ hypothetisch ausgedrückt (vgl. 7, 23. 13, 17.). Der Ausdruck τὰ ἐπίγεια, wohl

zu unterscheiden von τὰ γήϊα, bezeichnet eigentlich „das auf Erden Befindliche", das was auf der Erde vor sich geht (vgl. 1 Kor. 15, 40. 2 Kor. 5, 1. u. a. St.). Hier kann Jesus nach dem ganzen Zusammenhange darunter zunächst nichts anders verstehen, als die eben besprochene Wiedergeburt. Aber, wie der Plural ὑμῖν zeigt, faßt er unter τὰ ἐπίγεια zugleich Alles zusammen, was er bisher den Juden vorgetragen hat. Er nennt nun die Wiedergeburt ein ἐπίγειον, weil sie, obwohl vom Himmel herrührend, doch eine auf Erden mit den Menschen vor sich gehende ist. Mit Unrecht will Ewald nach einigen Zeugen οὐκ ἐπιστεύσατε lesen und εἶπον als Plural fassen: „Wenn sie (die Alten im A. T.) euch das Irdische sagten und ihr nicht glaubtet u. s. w." — Im Gegensatze zu τὰ ἐπίγεια sind dann unter τὰ ἐπουράνια, eigentlich „das im Himmel Befindliche" (Matth. 18, 35. 1 Kor. 15, 40. 48 f. Eph. 1, 3. u. a. St.), die Geheimnisse der Gottheit zu verstehen, insbesondere, wie aus dem Folgenden hervorgeht, jener ewige Rathschluß Gottes, nach welchem der Messias leiden und sterben und durch seinen Tod die Welt versöhnen sollte. Was hier τὰ ἐπουράνια genannt wird, pflegt Paulus durch τὸ μυστήριον zu bezeichnen (Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7 ff. Eph. 1, 9. 3, 4. 9. Kol. 1, 25.). Verfehlt ist die Erklärung, welche τὰ ἐπίγεια auf die vorhergehenden bildlichen Ausdrücke und τὰ ἐπουράνια auf den tiefern Sinn dieser Ausdrücke deutet (Maldon., Grot.). Augustin. und Beda wollen τὰ ἐπίγεια gar auf den Ausspruch 2, 19. zurückbeziehen.

V. 13. Nach καί muß man in Gedanken aus dem Vorhergehenden ergänzen: „Und — ich bin es allein, der euch das Himmlische zu enthüllen vermag; denn — Niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel, nämlich um von dort die Kenntniß der göttlichen Rathschlüsse sich herzuholen, außer der vom Himmel herabgestiegen ist, der Sohn des Menschen, der da ist im Himmel." Aber wie kann Christus von sich sagen, daß er zum Himmel aufgestiegen sei? Maldonat meint, es geschehe mit Rücksicht auf die hypostatische Vereinigung der menschlichen Natur in Christo mit der göttlichen: „Quia ante homo ille Christus, cum nondum ex virgine conceptus esset, in coelo non erat et post conceptionem propter hypostaticam unionem in coelo fuit, in coelum dicitur ascen-

disse." Einfacher aber und besser Jansenius: „Nullus hominum in coelo fuit, quod ascendendo fieri solet, ut ibi coelestia contemplaretur, nisi etc." Statt nämlich einfach zu sagen: „Niemand ist im Himmel gewesen außer u. s. w.", sagt Jesus, da dieß bei jedem Andern durch Aufsteigen in den Himmel hätte geschehen müssen: „Niemand ist in den Himmel aufgestiegen außer u. s. w." (Meyer). Aehnlich, nur im tropischen Sinne, heißt es 5 Mos. 30, 11 f.: „Dieses Gebot - - ist nicht unbegreiflich für dich, noch ist es fern; nicht im Himmel ist es, daß du sagen müßtest: Wer steigt für uns in den Himmel und holet uns und verkündet es uns?" Sprüchw. 30, 4.: „Wer steiget zum Himmel hinauf und herab" d. i. wer kann die göttliche Weisheit verkünden? Die Worte mit August., Beda u. A. auf die wirkliche Himmelfahrt Christi zu beziehen leidet das Perfekt. *ἀναβέβηκε* nicht. Veranlaßt wurde diese Beziehung wohl durch das *ascendit* der Vulgata, welches man als Präsens faßte. — Daß Jesus durch *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* auf seine Menschwerdung hinweiset ist klar. Mit Rücksicht darauf nennt er sich auch *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου;* denn in der Menschwerdung Christi wurde die prophetische Vision bei Dan. 7, 13. erfüllt, worin der Messias als „Menschensohn" erscheint (s. zu Matth. 8, 20.). — Durch sein Herabsteigen vom Himmel hat aber Christus den Himmel nicht gänzlich verlassen; vielmehr ist er noch immer daselbst, sein Kommen auf Erden hat sein Sein im Himmel nicht aufgehoben. Daher der Zusatz *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ*, in welchem *ὁ ὢν* nicht gleich *ὃς ἦν*, sondern (wie 1, 18.) zeitlos zu fassen ist; oder nach Maldonat: „qui est in coelo tanquam in domo propria, aut tanquam in suo regno."

V. 14 f.: „Und wie Moses erhöhete die Schlange in der Wüste, so muß der Sohn des Menschen erhöhet werden, damit Jeglicher, der glaubt, in ihm das ewige Leben habe." — In der Angabe des Zusammenhanges dieser Worte mit dem Vorhergehenden gehen die Ausleger vielfach auseinander. Maldonat meint, Jesus weise hier hin auf die Nothwendigkeit des Glaubens an ihn für Alle, die zum Heile gelangen wollen. Meyer: „Hat Jesus V. 13. den Grund an ihn zu glauben ausgesprochen, so geht er nun auf die Seligkeit der Glaubenden über, welche der Zweck seines Erlösungswerkes sei." Allein am natürlichsten ergibt sich der Gedankengang,

wenn wir annehmen, daß unser Heiland hier dem Nikodemus ein ἐπουράνιον (V. 12.), einen göttlichen Rathschluß, mittheilen will, den er zu glauben habe, und zwar jenen Rathschluß, welchen zu glauben den Juden so schwer wurde, daß nämlich der Messias leiden und eines schmählichen Todes sterben müsse (1 Kor. 1, 23.). Dann ergibt sich folgende Gedankenverbindung: „Wenn ich euch Irdisches sage, und ihr mir nicht glaubet, wie werdet ihr dann glauben, wenn ich euch die göttlichen Rathschlüsse mittheile? Und doch kann euch diese Niemand verkünden, als ich, der ich vom Himmel herabgekommen und noch fortwährend im Himmel gegenwärtig bin. Und Einer dieser göttlichen Rathschlüsse besteht darin, daß ich leiden und sterben muß, um durch meinen Tod Allen, die gläubig auf mich blicken, das ewige Heil zu erwerben." Diesen letzten Gedanken drückt der Heiland dem Nikodemus, dem Lehrer Israels, durch einen Vergleich aus, den er aus dem A. T. hernimmt: „magistrum legis ad significationem legis invitat" (Gloss. ord.). Nach 4 Mos. 21, 4 ff. nämlich sandte Jehova giftige Schlangen unter das Volk Israel, weil sie geredet hatten wider ihn und Moses und gesprochen: „Warum hast du uns aus Aegypten geführt, daß wir sterben in der Wüste? Weder Brod noch Wasser ist da, und unsere Seele ekelt an dieser überaus schaalen Speise." Da nun Viele von dem Bisse dieser Schlangen starben, kamen sie zu Moses und sprachen: „Wir haben gesündigt, daß wir geredet haben wider den Herrn und wider dich, bitte, daß er die Schlangen von uns nehme." Und Moses bat für das Volk. Und Jehova sprach zu ihm: „Mach' eine eherne Schlange und hänge sie an einem Pfahle auf; wer gebissen ist und sie ansiehet, der soll leben." So nun, sagt Jesus, muß auch des Menschen Sohn erhöhet werden, damit jeder von der alten Schlange, dem Teufel, Verletzte, der gläubig zu ihm emporblickt, das ewige Leben erlange. Aus diesem Vergleiche erhellt von selbst, daß das ὑψωθῆναι nicht, wie Einige gewollt, auf die Himmelfahrt Christi und seine Verherrlichung, sondern auf seine Erhebung an das Kreuz, auf seinen Kreuzestod zu beziehen ist. Für ὑψοῦν bediente sich Jesus wahrscheinlich des aramäischen Wortes זְקַף (hebräisch זָקַף Ps. 145, 14. 146, 18.), welches von dem Aufhängen des Missethäters am Pfahl gebraucht wird. S. Esr. 6, 11. Gesen. Thesaur. I. p. 428. — In dem δεῖ liegt nicht eine Nöthigung,

eine ἀνάγκη — denn von einer solchen kann bei Gott durchaus keine Rede sein — sondern eine aus der obwaltenden Beschaffenheit des Menschen sich ergebende Angemessenheit. Wie die Erlösung überhaupt, so war auch die Art und Weise der Erlösung durch den Kreuzestod von Seite Gottes und Christi eine durchaus freie That der Liebe. Betrachtet man aber die Erlösung von Seite des faktischen Zustandes der Menschheit, so kann man sagen: Christus mußte leiden und sterben, um der Menschheit das Leben zu gewinnen, da sich durchaus kein congruenteres Mittel denken läßt. Vgl. Luk. 24, 26. — Das πᾶς ὁ πιστεύων drückt die universelle Wirksamkeit des Todes Christi aus: Die Frucht des Opfertodes Christi wird Allen und Jedem zu Theile, welche mit lebendigem Glauben in denselben eingehen. Lesen wir mit Tischend. ἐν αὐτῷ, so ist dieses mit ἔχῃ zu verbinden; die Lesart der Recepta εἰς αὐτόν und die Lachmann's ἐπ' αὐτόν sind als Correkturen anzusehen, die aus der Verbindung mit ὁ πιστεύων leicht entstanden. Das ζωὴν αἰώνιον steht im Gegensatze zu dem leiblichen Leben, welches die Israeliten durch den Anblick der Schlange sich erhielten. Der Ausdruck bezeichnet das wahre, geistige Leben, welches dem Menschen, der im Tode der Sünde lebt, nur in Verbindung mit Christo (ἐν αὐτῷ), der Quelle alles wahren Lebens, zu Theile wird.

V. 16. Jetzt geht die Rede des Herrn ganz unvermerkt in eine Reflexion des Evangelisten über: „So sehr nämlich hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Sohn, den Eingeborenen, hingab, damit Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe." — Daß diese und die folgenden Worte nicht mehr zur Rede Jesu gehören, wie Maldonat, Meyer u. A. wollen, geht schon daraus hervor, daß sich die Beziehung auf Nikodemus ganz verliert; statt der frühern dialogischen Form nimmt die Rede einen reflektirenden Ton an. Auch nennt Jesus nie selber sich τὸν μονογενῆ, wie er hier und V. 18., ebenso wie im Prologe, genannt wird. Endlich stellen die Präterita ἠγάπησε und ἦν V. 19. die Erlösung als schon vollendet dar, passen also hier nicht im Munde Jesu. Durch das explikative γάρ schließt sich dieses an das unmittelbar Vorhergehende als Betrachtung an: Der Grund jenes Rathschlusses Gottes, wornach Christus sterben mußte (V. 14.);

war seine freie Liebe zur gesammten Menschheit (κόσμος), also nicht bloß zum jüdischen Volke. Für sie gab er hin seinen Eingeborenen; um so größer war also sein Opfer (vgl. 1 Joh. 4, 9. Röm. 8, 22. Hebr. 11, 17.). Zu ἔδωκε können wir nach dem Vorhergehenden εἰς τὸν θάνατον ergänzen, obschon dieß nicht durchaus nothwendig ist, da die bloße Menschwerdung des eingeborenen Sohnes Gottes an und für sich schon ein Dahingeben, eine Erniedrigung, war (vgl. V. 17. Phil. 2, 6 ff.). Der Indikativ ἔδωκε nach ὥστε bezeichnet die Sache objektiv, als Faktum (s. Win. S. 269 f.). Der Zweck dieser Hingabe des Sohnes war die Rettung und das Heil der durch die Sünde verlorenen Menschheit. Damit aber der einzelne Mensch dieses Heiles in Christo theilhaftig werde, dazu ist von seiner Seite Glauben erforderlich; daher πᾶς ὁ πιστεύων.

V. 17. Denselben Gedanken, welchen der Evangelist eben positiv ausgedrückt hat, führt er hier negativ weiter aus: „Denn nicht hat Gott seinen Sohn in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt gerettet werde durch ihn." Hier entspricht ἀπέστειλε dem vorhergehenden ἔδωκε, κρίνῃ dem ἀπόληται und σωθῇ dem ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Der Zweck also, warum Gott seinen Sohn sandte, war nicht, daß dieser die Welt richten, somit verurtheilen und dem Verderben preisgeben, sondern daß er sie retten und zum Heile führen sollte. Nun sagt aber der Heiland 9, 39. scheinbar grade das Gegentheil: „Zum Gerichte (εἰς κρῖμα) bin ich in die Welt gekommen." Es ist nicht schwer, beide Aussprüche mit einander in Einklang zu bringen. Die vorchristliche Welt war mit der Finsterniß der Unwissenheit und Sünde bedeckt; nur in Israel leuchtete noch ein schwaches Licht. Da kam Christus, das wahre Licht der Welt, und mit seinem Auftreten schied sich Licht und Finsterniß schärfer von einander. Alle, die das Licht d. i. die Wahrheit liebten, schlossen sich an ihn an im Glauben; diejenigen aber, welche sich gegen ihn verstockten, blieben in der Finsterniß der Sünde und der Unwahrheit. So trat also von selbst mit dem Erscheinen Christi eine κρίσις, eine Scheidung in der Menschheit ein, und diese κρίσις setzt sich durch alle Jahrhunderte fort bis zum jüngsten Tage, wo sie mit dem letzten Gerichte schließt. Wenn daher der Heiland sagt: „Zum Gerichte bin ich in die Welt gekommen", so will er damit den Erfolg

seines Kommens in die Welt ausdrücken. Wenn aber Johannes hier den Ausspruch thut: „Nicht hat Gott seinen Sohn — geschickt, damit er die Welt richte“, so will er damit den Zweck der Sendung Christi bezeichnen. Der letzte Zweck seiner Sendung war nicht das *κρίνειν* sondern das *σώζειν τὸν κόσμον*. Er wollte zuletzt nicht die Welt scheiden in Licht und Finsterniß, vielmehr war seine Endabsicht, Alle zum Lichte zu führen. — Das dreimalige *κόσμος* hat etwas Feierliches. Vgl. 15, 19.

V. 18. Der negative Theil des vorhergehenden V's wird hier näher erläutert: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt hat an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes.“ — Man beachte die verschiedenen Negationen *οὐ κρίνεται*, *ὁ μὴ πιστεύων*, *ὅτι μὴ πεπίστευκε*: „das *κρίνεσθαι* wird durch *οὐ* faktisch verneint, d. h. es wird ausgesagt, daß ein Gericht in der That gar nicht Statt hat; das zweite *πιστεύων* aber ist durch die Partikel *μή* bloß in der Vorstellung verneint, denn *ὁ μὴ πιστεύων* heißt: „wenn einer nicht glaubt“ (*ὁ οὐ πιστεύων* würde einen bestimmten Menschen, der nicht glaubt, anzeigen); daher auch *ὅτι μὴ πεπίστευκε*, weil bloß ein Fall gesetzt wird“ (Win. S. 420 f.). — Christus ist das wahre Licht und das wahre Leben. Wer ihn in sich aufnimmt — und das geschieht nur in lebendigem Glauben — der wandelt im Lichte und hat in sich das wahre Leben, der wird also nicht gerichtet; wer ihn aber nicht aufnimmt, sondern in Unglauben ihn von sich stößt, der scheidet sich eben dadurch von ihm und gibt sich damit faktisch der Finsterniß und dem geistigen Tode anheim, der hat sich also selbst schon gerichtet und verurtheilt: *ἡ ἀπιστία κατέκρινε πρὸ τῆς κατακρίσεως*, sagt Euthym. Zig. Ganz natürlich geht hier das *κρίνειν* in die Bedeutung von *κατακρίνειν* über: das Sichscheiden von Christo ist eo ipso ein Sichselbstverurtheilen. — *ὅτι μὴ πεπίστευκε κ. τ. λ.* d. i. weil er nicht geglaubt hat und nicht glaubt an den eingeborenen Sohn Gottes, der in Christo sich offenbart hat (*εἰς τὸ ὄνομα*). Das Perfekt. *πεπίστευκε* bestimmt den Glauben als einen abgeschlossenen Akt (vgl. 1 Joh. 5, 10.), und in *τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τ. θεοῦ* wird die Größe der Schuld hervorgehoben.

V. 19. Nähere Erklärung des vorhergehenden *ἤδη κέκριται*. Das Demonstrat. *αὕτη* bezieht sich auf das folgende *ὅτι τὸ φῶς*

κ. τ. λ. und dient dazu, dieses nachdrücklich hervorzuheben (vgl. 1 Joh. 5, 11.). Es ist also nicht mit Chrysostom. u. A. causal, sondern explikativ zu fassen: „Das ist aber das Gericht (d. h. darin besteht das in Rede stehende Gericht), daß das Licht in die Welt gekommen ist, und es liebten die Menschen die Finsterniß vielmehr als das Licht; denn es waren von ihnen böse die Werke." Der Grieche würde sagen: „daß, als das Licht in die Welt gekommen war, die Menschen die Finsterniß vielmehr als das Licht liebten." Der Evangelist hat aber den abhängigen Satz selbstständig hingestellt, um ihm mehr Nachdruck zu geben und so den Contrast stärker hervorzuheben (s. Win. S. 554.). Das *καί* vor *ἠγάπησαν* ist wie häufig (s. zu 1, 10.) im adversativen Sinne zu fassen; das vorangestellte *ἠγάπησαν* aber erhöht den tragischen Nachdruck. Das Licht, welches in Christo erschien, war das scheidende Moment: wie die physische Sonne zwischen Tag und Nacht scheidet, so schied auch die geistige Sonne, Christus, zwischen geistigem Licht und geistiger Finsterniß (s. zu 1, 4. 5.). Und da die Menschen die geistige Finsterniß vielmehr (*μᾶλλον* = *potius* gehört zu *τὸ σκότος*) als das erschienene Licht liebten, so trat gleich mit Christo eine große *κρίσις* ein. Den Grund aber, warum die Menschen die Finsterniß dem Lichte vorzogen, gibt der Evangelist an mit den Worten: *ἦν γὰρ πονηρὰ κ. τ. λ.* Also die bösen Werke d. h. das unsittliche Leben, die Sünde, ist die tiefste Wurzel alles Unglaubens. S. zu 1, 5., besonders aber zu Röm. 1, 21 ff. — *αὐτῶν* und *πονηρά* steht mit Nachdruck voran.

V. 20 f. Das vorhergehende *καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρ. κ. τ. λ.* findet hier seine nähere Erläuterung: „Jeder nämlich, der Schlechtes treibt, haßt das Licht und kommt nicht zum Lichte, damit nicht gerügt werden seine Werke." — Es heißt *ὁ φαῦλα πράσσων*. Man unterscheidet *πράττειν* und *ποιεῖν* wie das lateinische *agere* und *facere*; ersteres bezeichnet die geschäftige, letzteres die schaffende Thätigkeit. Oder man kann auch sagen: bei *ποιεῖν* herrscht mehr die Vorstellung von dem Produkt der Thätigkeit, bei *πράττειν* mehr die von dem Hinarbeiten auf ein Ziel vor. Jedes böse Treiben aber ist zuletzt unfruchtbar. — Es heißt hier nicht bloß, wie eben: *ἀγαπᾷ μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς*, sondern stärker: *μισεῖ τὸ φῶς κ. τ. λ.* Wie das physische Licht nur dem gesunden Auge wohl-

thuend, dem kranken hingegen peinlich ist, so ist es auch mit dem geistigen Lichte. Der geistig Blödsichtige — und das ist jeder in Sünden tief Versunkene und Unbußfertige — liebt die Finsterniß, in welcher es ihm bislang so behaglich und wohl gewesen ist; das Licht hingegen haßt er und flieht es geflissentlich. Denn dieses deckt ihm die verborgensten Falten des Herzens auf, zeigt ihm den Schmutz und Unrath, den er dort aufgehäuft hat, und weckt sein schlummerndes Gewissen. Das *ἐλέγχειν* ist natürlich von der innern Rüge des Gewissens zu verstehen, und *ἵνα* drückt die Absichtlichkeit der Verblendung aus. — V. 21. Gegensatz: „Wer aber die Wahrheit thut, kommt zu dem Lichte, damit offenbar werden seine Werke, weil sie in Gott sind gewirkt worden." — *ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν* steht dem *ὁ φαῦλα πράσσων* V. 20. gegenüber. Ersteres ist jedoch nicht ganz dasselbe mit *ὁ ποιῶν ἀγαθά*, sondern *ἡ ἀλήθεια* bezeichnet zunächst die objektive göttliche Wahrheit. Wer diese Wahrheit glaubend in sich aufnimmt und sie zur Norm seines Denkens und Thuns macht, der wird auch innerlich, subjektiv wahr und klar und zu wahrhaft guten Werken befähigt. Jede Sünde ist ihrem Wesen nach Lüge, weil der Mensch, so oft er sündigt, gegen seine bessere Ueberzeugung, gegen sein Gewissen handelt (vgl. Röm. 14, 23.). Ist aber die innere Gesinnung des Menschen wahr, und stimmt damit sein Handeln überein, so kommt er zum Lichte; denn Wahrheit und Licht bedingen sich gegenseitig. Ein solcher sucht das Licht, damit seine Werke an's Licht gestellt werden, nicht aus eitler Ruhmsucht, sondern um Gott die Ehre zu geben, weil er weiß, daß nicht er sie vollbracht, sondern Gott in ihm oder er in Gott. — In dem *οὐκ ἔρχεται* und *ἔρχεται* ist sehr treffend die Thätigkeit des Menschen in dem Werke der Rechtfertigung bezeichnet. Die positive Wirksamkeit übt das Licht (die Gnade Gottes); die negative Seite, das Kommen und Nichtkommen zum Lichte, d. i. das Aufnehmen und Abweisen desselben, fällt dem Menschen zu.

## §. 6. Ein abermaliges Zeugniß des Täufers von Jesu.

3, 22—36.

Ohne Zweifel wiederum mit specieller Rücksichtsnahme auf die verkehrte Richtung der Johannisjünger führt der Evangelist

hier noch einmal ein Zeugniß des Täufers über Jesus an, und knüpft dann an dasselbe, ebenso wie an die Unterredung mit Nikodemus, seine eigenen Betrachtungen, die mehr auf den allgemeinen Zweck des Evangeliums sich beziehen.

V. 22 f.: „Nach diesem (d. i. nach der Unterredung mit Nikodemus und nach den Vorgängen in Jerusalem überhaupt) kam Jesus und seine Jünger in die judäische Landschaft, und verweilte dort mit ihnen und taufte." — τὴν Ἰουδαίαν (Adjektiv, wie Mark. 1, 5. Apstg. 16, 1.) γῆν steht im Gegensatze zu der Hauptstadt Jerusalem, wo Jesus einige Zeit verweilt hatte. Das Imperf. ἐβάπτιζε steht von der fortgehenden Handlung. Aus 4, 2. sehen wir aber, daß Jesus nicht selber taufte, sondern durch seine Jünger die Taufe vollziehen ließ. Diese Taufe der Jünger des Herrn war aber wohl nicht, wie Viele (Augustin, Beda, Maldonat) meinen, die sakramentale christliche Taufe, die Taufe im heil. Geiste — denn der heil. Geist wurde erst über die Menschheit ausgegossen, nachdem die Schuld des Geschlechts durch den Erlösungstod Christi getilgt war —; sondern sie war wie die johanneische eine Vorbereitungs-, eine Bußtaufe. So Chrysostom., Theophyl., Leo und die meisten Neuern. *) — V. 23.: „Es war aber auch

*) Die Vertheidiger der erstern Meinung sind der Ansicht, daß die Taufe als Sakrament schon bei und in der Taufe Christi im Jordan eingesetzt sei: „Baptismus, in quantum sacramentum est, fuit institutus in Christi baptismo; ejus tamen necessitas post passionem hominibus indicta est" (Thom. S. p. III. q. 66. a. 2.). Allein diese Ansicht hat keine Berechtigung. In der Erzählung von der Taufe Christi bei allen Evangelisten findet sich nicht die mindeste Andeutung auf unser Sakrament, auf die von Christo für seine Anhänger einzusetzende Taufe. Durch seine Taufe im Jordan hat der Herr, nach der Meinung vieler Väter, nur im Voraus das Wasser zum sakramentalen Gebrauche geweiht (s. zu Matth. 3, 13.). Auf die Frage, wann und von wem die Apostel getauft seien, wenn die christliche Taufe erst nach der Sendung des h. Geistes in Wirksamkeit getreten? ist mit Oswald (Lehre v. d. hh. Sakr. I. S. 172.) zu antworten: „Wegen ihrer unmittelbaren Verbindung mit Christo und wegen ihrer hohen Bestimmung, die Grundpfeiler der christlichen Heilsanstalt zu sein, waren die Apostel der sakramentalen Taufe selbst überhoben; sie wurden Christen durch die Berufung zum Apostolate. Ist doch auch ihre Ordination zum Priesterthum nicht durch Setzung eines Zeichens, durch Spendung des Weihesakraments in forma, sondern durch einfache Willenserklärung Christi geschehen."

Johannes mit Taufen beschäftigt (nämlich) in Aenon nahe bei Salim; weil dort viel Wasser war; und man kam hin und ließ sich taufen." — Es heißt ἦν — βαπτίζων. Das Participium Präs. mit ἦν drückt das Dauernde aus (s. Win. S. 311.). Obgleich mit dem öffentlichen Auftreten Jesu das eigentliche Amt des Vorläufers zu Ende ging, so setzte dieser doch noch eine Zeitlang seine vorbereitende Wirksamkeit für das Messiasreich fort, bis Gott ihn vom Schauplatze abrief. — Αἰνών wird gewöhnlich = עֵינָן , עֵינוֹן, Intensivform von עַיִן, d. i. „quellenreicher Ort", genommen. Meyer faßt das Wort = עֵין יוֹן, „Taubenquell". Die Lage dieses sonst unbekannten Ortes wird näher bestimmt durch ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ. Salim, hebr. שָׁלֵם lag nach Eusebius und Hieronymus acht römische Meilen von Skythopolis an der Gränze von Samaria. — Die Taufe, welche durch Untertauchen geschah, konnte nur dort stattfinden, wo viel Wasser war; daher: ὅτι ὕδατα κ. τ. λ.

V. 24. Als Parenthese schaltet hier der Evangelist die Bemerkung ein: „Denn noch nicht war Johannes in's Gefängniß geworfen." Diese Notiz ist nicht ein späteres Glossem, wie man wohl gemeint hat, sondern vom Evangelisten hinzugefügt mit Rücksicht auf die beiden ersten Evangelien, welche der Gefangennehmung des Täufers unmittelbar nach der Versuchung des Herrn Erwähnung thun (Matth. 4, 12. Mark. 1, 14.), und Alles auslassen, was zwischen beiden liegt, nämlich die Reise Jesu nach Galiläa zur Hochzeit, seine Reise nach Jerusalem und endlich sein Aufenthalt in Judäa, von welchem hier die Rede ist. Die Matth. 4, 12. Mark. 1, 4. Luk. 4, 14. genannte Reise Jesu nach Galiläa fällt mit der Joh. 4, 3. 43—45. (nicht, wie Wieseler chronol. Synopse S. 161 f. annimmt, mit der Joh. 6, 1.) erwähnten zusammen, so daß also der Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern nur ein scheinbarer ist. S. zu Matth. 4, 12. Vgl. Tischend. Synopsis evang. p. XXIV. sq.

V. 25 f.: „Es entstand nun (nämlich in Folge des V. 23. Berichteten) ein Streit von Seite der Jünger des Johannes mit einem Juden über Reinigung." — Das Wort ζήτησις bezeichnet eigentlich „Untersuchung, Forschung", dann

„Streitfrage, Disputation.“ Die Discussion ging von den Jüngern des Johannes aus (ἐκ), bezog sich auf den καθαρισμός d. i. auf die Reinigungstaufe, die Lustration, und wurde geführt mit einem Juden, der hier nicht näher bezeichnet wird. Die Lesart Ἰουδαίου ist nämlich bei weitem mehr verbürgt als die der Recepta Ἰουδαίων (Sinait. Vulg.). Dieser Jude war vielleicht von den Jüngern des Herrn getauft und stellte nun die Taufe Jesu höher, hielt sie für wirksamer als die Taufe des Johannes. Die Jünger des Letztern, nach deren Ansicht Jesus nur ein Schüler des Johannes war, da er von diesem die Taufe empfangen, werden darüber sehr ungehalten und eifersüchtig; sie kommen zu ihrem Meister und klagen diesem gereizt die Sache, indem sie V. 26. sagen: „Meister, der bei dir war jenseits des Jordans (nämlich in Bethanien, 1, 28 f.), zu dessen Gunsten du Zeugniß abgelegt hast (d. i. den du empfohlen und durch deine Empfehlung erst zu Ansehen gebracht hast, der also tief unter dir steht), siehe, dieser tauft, und Alle laufen zu ihm!“ In ihrem tiefen Unmuthe nennen sie Jesum nicht einmal, sondern kennzeichnen ihn nur. Das ἴδε und οὗτος hat, wie Meyer richtig bemerkt, den Nachdruck des Unerwarteten: daß Jesus, dieser vormalige Schüler (wie sie meinten), dieser Zeugnißträger ihres Meisters, jetzt als sein Rival sich geltend machen will, und mit so großem Erfolge sich wirklich geltend macht, das ist es, was ihnen nicht in den Sinn will und was sie in ihrer gereizten Stimmung für eine arge Anmaßung halten. Ihre eifersüchtige Gereiztheit spricht sich auch in dem hyperbolischen καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν aus.

V. 27 f. Der Täufer antwortet zuerst durch einen allgemeinen Satz: „Nicht kann ein Mensch etwas nehmen, wenn es ihm nicht gegeben ist von dem Himmel her.“ Er bezieht aber diesen Satz nicht auf sich, wie viele ältere und neuere Ausleger (Cyrill., August., Beda, Rupert., Maier, Hengstenberg) meinen, so daß der Sinn desselben wäre: „ich darf mir nicht herausnehmen, mich über Jesum zu stellen, weil mir dieses nicht von Gott gegeben ist“, sondern auf Jesum, den er gegen die eifersüchtige Klage seiner Jünger (V. 26.) zu rechtfertigen sucht (Chrysostom., Euthym., Theophyl.). Er will damit sagen: „Diese Wirksamkeit und dieser Erfolg seiner Wirksamkeit sind ihm von Gott verliehen; daher dürfet ihr nicht darüber eifer-

süchtig sein und neidisch euch ihm widersetzen." Es drückt also diese Sentenz ungefähr dieselbe Wahrheit aus, welche unser „Aller Segen kommt von Oben" ausspricht. Auch das Wort Gamaliel's Apstg. 5, 38 f. enthält dieselbe Wahrheit (vgl. 1 Kor. 4, 7. Jak. 1, 17.). — Die Jünger hatten sich V. 26. auf das Zeugniß ihres Meisters berufen; daher faßt zweitens der Täufer V. 28. seine frühern Zeugnisse über sich (vgl. 1, 19 ff.) zusammen und weiset seine Jünger darauf hin, wie er selber früher immer die messianische Würde sich abgesprochen und sich für einen bloßen Vorläufer Christi Jesu erklärt habe: „Selbst ihr (obgleich ihr über jenen so gereizt seid) seid mir Zeugen, daß ich sagte: Nicht bin ich Christus, sondern daß ich gesendet sei vor jenem her." — *ἀλλ' ὅτι* bezeichnet den Uebergang in die abhängige Rede (s. Win. S. 511.). Das *ἐκείνου* geht nicht auf *ὁ Χριστός* — dann würde *αὐτοῦ* stehen —, sondern auf das entferntere Subjekt in der Anklage der Jünger V. 26., auf Jesum, allerdings auf diesen in sofern er *ὁ Χριστός* ist.

V. 29 f. Der Täufer erklärt sich drittens näher über seine eigentliche Stellung zu Jesu, und zwar stellt er sein untergeordnetes Verhältniß zu demselben in einem schönen, bedeutungsvollen Bilde dar: „Wer die Braut hat (d. i. wem die bestimmte Braut des Hochzeitsfestes gehört), ist Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dasteht und ihn hört, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams." In dieser sinnbildlichen Darstellung ist Jesus der Bräutigam, die gläubige Menschheit, das *Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα*, die Kirche, ist die Braut, der Täufer ist der Brautführer, der dem Bräutigam die Braut im Glauben zuführt, damit die Vermählung in Liebe geschehe. Die Zeit der Erscheinung des Messias auf Erden ist die Zeit seiner Werbung um die Menschheit und seiner Vermählung mit derselben (vgl. Matth. 9, 15. 25, 1 ff.). Das erste Bild ist hergenommen aus dem A. T., wo häufig das Verhältniß Jehova's zu Israel als ein eheliches dargestellt wird. Namentlich kann man hier vergleichen die schöne Stelle Ezech. 16., wo das Volk Israel geschildert wird als eine Jungfrau von kanaanitischem Geblüte und von armseliger Geburt, die der Herr erzogen, gebadet und gesalbt, mit gestickten Kleidern und Kleinodien geziert und sich angetraut hat, die ihm dann aber untreu

geworden und fremden Buhlen (den Götzen) nachgelaufen ist. Ferner Ps. 45., wo der Messias besungen wird als der königliche Bräutigam; das Volk Israel ist die ihm angetraute Braut und Königin, die heidnischen Völker aber sind die Gespielinnen und Freundinnen, die man mit dieser Königin in den Palast des Königs führt. Mit diesem schönen Liede hat unsere Stelle die meiste Aehnlichkeit. Auch Paulus stellt Eph. 5, 32. das Verhältniß Christi zur Kirche als ein eheliches dar. — Die ersten Worte *ὁ ἔχων τ. νύμφην νυμφίος ἐστίν* sind als ein Sprüchwort zu fassen ähnlich unserm: „Wer das Glück hat, führt die Braut heim." Hier bedeutet es soviel als: Er, zu dem, wie ihr sagt, Alle gehen, zu welchem die Menschheit mit Sehnsucht hineilt wie die Braut zu ihrem Bräutigam, Er ist der Messias. — Der *φίλος τοῦ νυμφίου* ist der Brautführer, bei Matth. 9, 15. *ὁ υἱὸς τοῦ νυμφῶνος*, bei den Profanen gewöhnlich *ὁ παρανυμφίος*, im Talmud אוהב oder auch שושבן genannt. Dieser wurde mit der Brautwerbung beauftragt, begleitete den Bräutigam, wenn am Abende des Hochzeitstages die Braut aus ihrem elterlichen Hause abgeholt wurde, und stand während der ganzen (gewöhnlich siebentägigen) Hochzeitsfeierlichkeit dem Bräutigam zur Seite; daher *ἑστηκώς*. Wie schön paßt dieß alles auf den Täufer, der durch seine Bußpredigt, wodurch er die Sehnsucht nach dem Erlöser weckte, gleichsam um die Menschheit warb, und der ihr, die sich nach ihrem Heilande sehnte, jetzt den wahren Bräutigam zuführte! — Neidlos hört der Brautführer die Freudenstimme des Bräutigams (*ἀκούων αὐτοῦ*) und freut sich gar sehr (*χαρᾷ χαίρει* Hebraismus = שׂמוֹחַ יִשְׂמַח, vgl. Luk. 22, 15. Apstg. 4, 17. u. a. St.) über den Jubel desselben während der Hochzeitsfeier. Auf diesen Jubel bezieht sich der Ausdruck *ἡ φωνὴ τοῦ νυμφίου*. Jer. 7, 34.: „Ich will verstummen machen in den Städten Juda's - - die Stimme des Jubels, die Stimme des Bräutigams und die Stimme der Braut." Vgl. Jer. 16, 9. 25, 10. So war nun auch die Freude des Täufers, als er die Stimme Jesu hörte und ihn seine messianische Wirksamkeit beginnen sah: „Diese meine Freude nun ist erfüllt" d. h. diese Freude, die ich gehofft, ist mir im vollen Maaße zu Theil geworden (vgl. 15, 11. 16, 24.). Wie mußte diese reine Freude des Meisters den Neid der Jünger beschämen! Und der Täufer fügt noch hinzu: „Jener muß

wachsen, ich aber abnehmen." Welch' eine tiefe Demuth spricht sich in diesen Worten aus! Er ist jetzt bereit, von dem Schauplatze seiner Wirksamkeit abzutreten; denn sein Beruf ist erfüllt. Derjenige, auf welchen er vorbereiten sollte, ist erschienen, und er weiß es, daß dieser nach Gottes Anordnung (δεῖ) täglich wachsen, der Kreis seiner Kinder und Jünger immer mehr sich erweitern, er selber dagegen abnehmen und fortan aus der Geschichte des Reiches Gottes verschwinden soll. Zugleich weiset er mit diesen Worten seine Schüler wiederum indirekt zu Jesus hin. Daher schließt der Evangelist an diesen Ausspruch des Täufers schicklich seine Polemik gegen die Johannisjünger an, die bald in eine allgemeine Betrachtung übergeht.

V. 31 ff. Daß die jetzt bis zum Schlusse des Kapitels folgenden Worte nicht mehr zur Rede des Täufers gehören (Meyer u. A.), sondern mit den Meisten als eine Betrachtung des Evangelisten aufzufassen sind, ergibt sich zunächst aus dem reflektirenden Tone, der hier wieder ebenso wie V. 16—21. vorherrscht; dann aber auch aus einzelnen ächt johanneischen Ausdrücken, die hier vorkommen z. B. σφραγίζειν, μαρτυρία, ἄνωθεν, ἐκ τῆς γῆς. Endlich erhellt dieß aus dem ganzen Zusammenhange, indem die letzten Verse sich gar nicht mehr auf das Verhältniß Christi zum Täufer beziehen, sondern bloß vom Glauben an den Erlöser und vom Unglauben handeln. — „Der von oben her Kommende ist höher als Alle; der von der Erde her Seiende ist von der Erde her und redet von der Erde her. Der vom Himmel her Kommende ist höher als Alle; was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er." — ἄνωθεν ist hier soviel als das gleich folgende ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (anders V. 3.). Gemeint ist mit ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος Christus (vgl. V. 13.). Der Messias wurde von den Juden vorzugsweise „der Kommende" genannt (s. zu Matth. 11, 2 f.). Dieser nun ist „höher als Alle", also auch höher als der Täufer. — ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ist das Prädikat aller Menschen ihrem Ursprunge nach; ἐκ τῆς γῆς ἐστί bezeichnet dann die durch den Ursprung bedingte Art des Seins. Der Satz ist also nicht tautologisch, wie es beim ersten Anblicke scheinen könnte, sondern läßt sich so auflösen: „Wer von der Erde herstammt, der ist irdisch" (vgl. 1 Kor. 15, 47.). Selbstverständlich ist hiermit speciell der Täufer gemeint, der trotz seiner göttlichen

Sendung dennoch, wie alle alttestamentlichen Propheten, ein von der Erde Stammender war. Auffallend erscheint der Zusatz: ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. Hatte doch Johannes seine Sendung von Gott, und redete er doch auf Antrieb des heiligen Geistes (1, 33. Luk. 3, 2.). Beachten wir aber den Gegensatz: ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. ἐρχ. — μαρτυρεῖ, so ergibt sich einfach folgender Sinn: Auch das Göttliche, welches der Täufer redete, sprach er von der Erde her d. i. in menschlicher Beschränkung, in irdischer, verhüllter Gestalt; Christus aber verkündete das Göttliche vom Himmel her, d. i. in göttlicher Weise, in himmlischer Klarheit und Reinheit. Und er konnte die volle, enthüllte göttliche Wahrheit offenbaren, weil er als der ewige Logos sie unmittelbar schaute. Diese unmittelbare, göttliche Erkenntniß Christi im Gegensatze zu der vermittelten, menschlichen des Täufers liegt ausgedrückt in den Worten V. 32.: ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν (vgl. 1, 18. 8, 2. 6. 15, 15.). — „Und", klagt der Evangelist wehmüthig, „sein Zeugniß nimmt Niemand an." Vgl. 1, 10. 3, 11. Das οὐδεὶς ist nicht zu urgiren; es ist die Hyperbel des tiefen Schmerzes, und soll nur bezeichnen: Wenige im Verhältniß zu der großen Menge. Der Evangelist selber restringirt es, indem er V. 33. fortfährt: „Wer sein Zeugniß angenommen, der hat besiegelt, daß Gott wahrhaftig ist. Denn welchen Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes; denn nicht nach einem Maaße gibt er den Geist." — αὐτοῦ ist mit Nachdruck vorangestellt. Das Verbum σφραγίζειν heißt „besiegeln" z. B. Urkunden zu ihrer Bestätigung, dann überhaupt „bestätigen, bekräftigen." Vgl. 6, 27. Röm. 4, 11. 15, 28. 1 Kor. 9, 2. Der Sinn ist: Wer Christi Zeugniß angenommen d. i. an ihn als den Messias und an sein Wort gläubig geworden ist, der hat eben durch dieses Annehmen und Glauben praktisch die Wahrhaftigkeit Gottes bestätigt. Denn als Gottesgesandter spricht Christus Worte Gottes; der Glaube an sein Wort ist also implicite ein Bekenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes. — Das ὃν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεός ist nicht als allgemeiner Satz zu fassen und von den Propheten überhaupt zu verstehen, sondern speciell auf Christus zu beziehen; es dient zur Begründung des ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθής ἐστιν. Christus ist der Gottesgesandte κατ' ἐξοχήν; daher redet er auch nicht bloß ῥήματα τοῦ θεοῦ, sondern τὰ ῥήματα τ. θεοῦ d. i.

alle Worte Gottes, die ganze Offenbarung, die bis dahin nur stückweise ist geredet worden (vgl. 1, 17 f. Hebr. 1, 1.). — In dem folgenden *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα* gibt dann der Evangelist den Grund an, warum Christus *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ* redete. Gewöhnlich werden auch diese Worte speciell und direkt auf Christum bezogen, und *ἐκ μέτρου* wird im Sinne des rabbinischen בְּמִשְׁקָל = „mäßig, spärlich", *οὐκ ἐκ μέτρου* also = *πλουσίως* genommen. Der Evangelist soll dann den negativen Ausdruck mit Rücksicht auf die alttestamentlichen Propheten und den Täufer gebrauchen: Diesen wurde der Geist *ἐκ μέτρου* d. i. nur in einem gewissen Maaße und Grade gegeben; Christus aber erhielt den Geist *οὐκ ἐκ μέτρου* d. i. in seiner ganzen Fülle (vgl. *πᾶν τὸ πλήρωμα*, Kol. 1, 19.). Man beruft sich für diese Deutung auf die Stelle Vajikra rabba sect. 15. f. 158. 2.: „Etiam Spiritus sanctus non habitavit super prophetas nisi *mensura quadam* (במשקל); quidam enim librum unum, quidam duos vaticiniorum ediderunt" (Lücke). Allein das Fehlen des *αὐτῷ* und das Präsens *δίδωσι* zeigen, daß diese Worte generell, als allgemeiner Satz zu fassen sind: „Gott ist in der Mittheilung seines Geistes nicht an ein bestimmtes Maaß gebunden, so daß er nicht darüber hinausgehen könnte; vielmehr kann er denselben in unendlich reicher Fülle spenden." Aus diesem allgemeinen Satze sollen wir dann nach der Absicht des Evangelisten auf Jesum die Anwendung machen, daß Gott diesen seinen eingeborenen Sohn, als er ihn sandte, mit der reichsten Geistesbegabung ausstattete, reicher also als die Propheten und den Täufer, was er nicht gekonnt hätte, wenn er nicht überhaupt in der Geistesmittheilung unabhängig von einem *μέτρον* wäre. Nach dieser Fassung schließt sich die folgende Beschreibung der Hoheit Christi ganz ungezwungen an. — Zu *ἐκ μέτρου* vgl. *ἐκ περισσοῦ* = nach Ueberfluß (1 Theff. 3; 10. 5, 13.), *ἐξ ἰσχύος* = nach Macht (1 Petr. 4, 11.).

V. 35.: „Der Vater liebt den Sohn, und Alles hat er in seine Hand gegeben." Oben hat der Evangelist den Messias in allgemeinen Ausdrücken (*ὁ ἄνωθεν, ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος,* V. 31.) bezeichnet; hier nennt er ihn den Sohn und bezeichnet so das Verhältniß des Messias zu Gott wie das eines Sohnes zum Vater. Christus ist aber nicht bloß als

Gott sondern auch als Mensch der eigentliche Sohn Gottes, wohingegen die Gläubigen und Frommen in Christo nur Adoptivkinder Gottes sind (s. zu Röm. 8, 14. Gal. 4, 5.). Der Vater liebt den Sohn, weil er im Sohne sich selbst schaut und erkennt, und das letzte Objekt der Liebe Gottes nur allein er selber als das höchste Gut sein kann. Alles, was außer ihm da ist, liebt Gott nur um seiner selbst willen. Wie aber der Sohn die wesenhafte Erkenntniß des Vaters ist, so ist der heil. Geist die wesenhafte Liebe, womit der Vater den Sohn und der Sohn den Vater liebt. — Weil nun Christus auch als Mensch der Sohn Gottes κατ᾽ ἐξοχήν ist, hat Gott Alles in seine Hand gegeben, oder, wie es Hebr. 1, 2. heißt, ihn zum Erben von Allem eingesetzt (vgl. 13, 3. Matth. 11, 27. Hebr. 2, 8.). Nach dem Sündenfalle der ersten Menschen begann hienieden das Reich des Erlösers; und dieses wird fortdauern bis dahin, wo das letzte Gericht wird gehalten sein. Da wird der Sohn seine Weltregierung wieder an den Vater zurückgeben, und dieser wird wiederum Alles in Allem sein. Vgl. 1 Kor. 15, 28. — Ueber δεδ. ἐν τῇ χειρί, wo man εἰς τὴν χεῖρα erwartet, s. Win. S. 367 f. Die Präpos. ἐν wird mit Verbis der Bewegung construirt, um zugleich das Resultat derselben, die Ruhe, auszudrücken.

V. 36.: „Der an den Sohn Glaubende hat ewiges Leben; der dem Sohne Ungehorsame aber wird nicht sehen Leben, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." Als ewiger Sohn des ewigen Vaters ist Christus die Quelle alles wahren Lebens (vgl. 1, 4.); nur in Verbindung mit ihm wird uns wahres, ewiges Leben zu Theil. In diese Lebensverbindung mit Christo treten wir ein durch Glauben (vgl. 1, 12.). Denn der Glaube im Sinne der h. Schrift ist kein bloßes Fürwahrhalten des Verstandes, sondern ein Sichhingeben an das Objekt des Glaubens, hier an Christus (daher εἰς τ. υἱόν); mit andern Worten: Der ächte Glaube ist nicht ein Produkt der Erkenntniß allein, sondern ein Produkt der Erkenntniß und des Willens zugleich. Ein solcher Glaube ist ein geistiges Insich-Aufnehmen dessen, was man glaubt; daher auch das Präsens ἔχει: „Der hat schon ewiges Leben." — ὁ ἀπειθῶν ist hier, wo es dem ὁ πιστεύων gegenübersteht, offenbar soviel als ὁ μὴ πιστεύων (Vulg. *incredulus).* Es liegt aber in diesem Ausdrucke zugleich angedeutet, daß aller positive Unglaube ein

Ungehorsam ist, also im Willen wurzelt. Vgl. Röm. 1, 21 ff. Das ὄψεται steht wie ἰδεῖν V. 3. im Sinne von „theilnehmen." — ἀλλ' ἡ ὀργὴ κ. τ. λ. Wendet der Mensch sich mit seinem Willen gegen Gott, so kehrt auch Gott sich gegen ihn und läßt ihn seinen Zorn fühlen. Wie die Eine, unendliche Liebe Gottes sich gegen den bußfertigen Sünder als Barmherzigkeit äußert, so gegen den verstockten und ungläubigen Menschen als strafenden Zorn. Vgl. Röm. 1, 18. Eph. 2, 2. Matth. 3, 7. Und wie die Liebe Gottes bleibend ruht auf dem Gerechten und Frommen, so ruht auch der Zorn Gottes bleibend über dem Ungläubigen, so lange seine ἀπείθεια währt; daher μένει. — ἐπ' αὐτόν wie 1, 32 f.

## §. 7. Unterredung Jesu mit einer Samariterin.

4, 1 — 42.

Wie bereits in der Einleitung bemerkt ist, war der Hauptzweck, welchen der Evangelist bei der Abfassung unsers Evangeliums sich vorsetzte, der, zu zeigen, daß Jesus der Messias, der Sohn Gottes sei, und daß wir nur allein durch den Glauben an ihn zum wahren Heile gelangen können. Mit diesem Hauptzwecke steht die folgende schöne Erzählung in der innigsten Verbindung, indem Jesus hier selber sich für den Messias, für den Heiland der Welt erklärt. — Obgleich der Herr sonst vorsätzlich seine Wirksamkeit auf das Bundesvolk beschränkte (Matth. 15, 24.), und auch seinen Jüngern für die Zeit vor seiner Himmelfahrt dieselbe Beschränkung auflegte (Matth. 10, 5.), so überschritt er doch gelegentlich und in einzelnen Fällen diese Schranken, half und lehrte auch unter Heiden und Samaritern. So bei dem heidnischen Hauptmanne zu Kapharnaum (Luk. 7, 1 ff.), so bei dem syro-phönizischen Weibe (Matth. 15, 22 ff.), so auch hier.

V. 1 ff.: „Wie nun der Herr erfuhr, daß die Pharisäer hörten, Jesus mache mehr Jünger und taufe mehr als Johannes — obgleich zwar Jesus selbst nicht taufte, sondern seine Jünger —: verließ er Judäa und zog fort nach Galiläa." Das οὖν blickt zurück auf den vorhergehenden Bericht von der wachsenden Wirksamkeit Jesu: bei dem großen Zulauf, den der Herr hatte, konnte es nicht ausbleiben, daß er in Erfahrung brachte, es sei zu den Ohren der Pharisäer

gekommen u. s. w. Zum ersten Male wird hier Jesus ὁ κύριος genannt. — Also auf die Kunde hin, daß die Pharisäer von seiner sich mehrenden Wirksamkeit und seinem immer wachsenden Anhange gehört, verläßt Jesus Judäa und begibt sich nach Galiläa, um so, fern von Judäa dem Hauptsitze der Hierarchie, den Verfolgungen dieser eifersüchtigen Menschen überhoben zu sein. Johannes der Täufer war eben in's Gefängniß geworfen (Matth. 4, 12. Mark. 1, 14.); jetzt wandte sich die Opposition der Pharisäer um so stärker gegen Jesus, da dessen ganzes Auftreten und Wirken noch mehr als das des Täufers ihren engherzigen Ansichten und selbstsüchtigen Absichten entgegentrat. Es werden hier nur die Pharisäer genannt, weil diese die mächtigste und gefährlichste Partei bildeten und gegen Jesum am feindlichsten gesinnt waren. — ὅτι Ἰησοῦς πλείονας κ. τ. λ. ist wörtliche Wiedergebung der Kunde; daher der Name und die Präsentia. Vgl. Gal. 1, 23. (Meyer). — V. 2. Zur Berichtigung des eben angeführten Gerüchts ὅτι Ἰησοῦς — βαπτίζει fügt der Evangelist in Parenthese hinzu: καίτοιγε (= quanquam quidem) Ἰησοῦς κ. τ. λ. Ueber den Charakter dieser Taufe s. zu 3, 22. Die Frage, warum er selber nicht taufte, wird verschieden beantwortet. Tertullian (de bapt. c. 11.) u. A. meinen, Jesus habe nicht getauft, weil er auf sich selbst habe taufen müssen, Thomas, Maldonat, um ganz dem Lehren und Wunderwirken obzuliegen. Allein nach unserer Ansicht von dem Charakter dieser Taufe (s. zu 3, 22.) beantwortet sich diese Frage leicht dahin, daß es für ihn, der gekommen war mit dem heil. Geiste zu taufen, unpassend gewesen wäre, eine bloße Bußtaufe mit Wasser zu ertheilen, eine Taufe, die nur die Bestimmung hatte, auf ihn selbst vorzubereiten. Schon Nonnus deutet das Richtige an: οὐ γὰρ ἄναξ βαπτίζει ἐν ὕδατι.

V. 4 f.: „Er mußte aber durch Samaria hindurchziehen." Der kürzeste Weg nämlich von Judäa nach Galiläa führte durch Samaria; auch der gewöhnliche Pilgerweg der Galiläer nach Jerusalem ging durch dieses Land (Joseph. Antt. 20, 6, 1.). Nur ganz strenge Juden vermieden das ihnen verhaßte (V. 9.) Samaria, und machten den Umweg durch Peräa. Jesus aber setzte auch sonst über dieses Vorurtheil sich hinweg (vgl. Luk. 9, 21.). — V. 5.: „Er kommt nun nach einer Stadt Samaria's hin (nicht: „in eine Stadt Samaria's hin-

ein", V. 28 ff.), die genannt wird Sychar, in der Nähe des Feldes, welches Jakob dem Joseph, seinem Sohn, gab." — Statt Συχάρ, welches die bei weitem meisten Zeugen lesen, hat die Recepta Σιχάρ, und danach die gedruckte Vulgata *Sichar*. Es ist wohl dieselbe Stadt, welche im A. T. שְׁכֶם d. i. „Bergrückenstadt" (vgl. 1 Mos. 33, 18. Jos. 20, 7. Richt. 9, 7. u. a. St.), bei den LXX Συχέμ und Σίκιμα genannt wird, später den Namen *Flavia Neapolis* zu Ehren des Kaisers Vespasian führte und jetzt Nablus heißt. Sie liegt in einem anmuthigen Thale zwischen den Bergen Garizim und Ebal, etwa 18 Stunden von Jerusalem und 16 von Nazareth entfernt. Die Benennung Συχάρ findet sich nur hier, und es fragt sich, warum der Evangelist den gewöhnlichen Namen Sychem in Sychar veränderte? Einige leiten diese Benennung ab von סוּכָר, das Gekaufte (von סָכַר = שָׂכַר „kaufen"), hier also, vielleicht mit Anspielung auf Esr. 4, 5., das Land, welches Jakob bei Sychem nach 1 Mos. 33, 19. kaufte. Da nun dort nach Jos. 24, 32. die Gebeine Joseph's und, nach der Sage, die Gebeine aller zwölf Patriarchen begraben wurden, so konnten die Rabbinen seinen Sinn auch durch *sepulcrum* oder „Begräbnißort" wiedergeben (s. Wieseler Synops. S. 256 ff.). Andere meinen, der Evangelist habe mit dieser Benennung entweder auf das hebr. Wort שִׁכּוֹר d. i. „trunken" (vgl. Jes. 28, 2.) oder auf שֶׁקֶר d. i. „Lüge, Abgötterei" (vgl. Hab. 2, 18.) anspielen und so mit leichter Umbiegung den Namen zum Ausdruck der Sache machen, den Ort also entweder als Säufstadt oder als Lügen- oder Heidenstadt bezeichnen wollen. Dergleichen liegt allerdings ganz in der Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten; wir erinnern nur an seine Selbstbezeichnung. Er bezeichnet sich fortwährend als den Jünger, den Jesus liebte: ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. Diese Bezeichnung ist nur eine Ausdeutung seines hebräischen Namens יוֹחָנָן d. i. יְהוָה חָנָן = „Gottlieb." Der Evangelist erblickt in seinem Namen eine Weissagung, die in seinem Verhältnisse zu Jesu erfüllt wurde. Analogien für eine solche Namensveränderung finden wir mehrere im A. T. (s. zu Matth. 10, 25.). Hiernach will Johannes durch den Namen Συχάρ von vornherein entweder auf die Trunksucht der Bewohner dieser

Stadt, oder wahrscheinlicher auf ihre falsche Gottesverehrung hinweisen. Schon von Sirach (50, 26.) werden die Sychemiten ein λαὸς μωρός genannt. In letzterm Falle bildete dann dieser Name gleichsam einen Commentar zu den Worten des Herrn V. 22.: ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε. Noch Andere (Hug, Meyer, Ewald) endlich halten es für wahrscheinlicher, daß Sychar eine besondere in der Nähe bei Sychem befindliche Stadt gewesen sei, und zwar dieselbe, welche noch heute mit einem arabisch umgebildeten Namen al Askar genannt wird, östlich von Nablus. Schon der Zusatz λεγομένη soll hier, ebenso wie 11, 54., auf keine so große und allgemein bekannte Stadt hinweisen, wie damals Sychem oder Flavia Neapolis gewesen (Ewald). Begünstigt wird diese Ansicht durch die Thatsache, daß sowohl Schubert als Robinson das alte Sychem dem Jakobsbrunnen näher rücken, als das jetzige liegt, und daß man zur Zeit des Eusebius Sychar und Sychem als zwei Orte unterschied. Mit Sicherheit läßt sich die Frage nicht beantworten. — Zu οὗ ἔδωκεν κ. τ. λ. ist οὗ Genit. der Attraktion; die Lesart ὃ ἔδωκεν der Recepta ist spätere Correktur. Das Faktum, auf welches hier hingedeutet wird, beruht auf 1 Mos. 48, 22. nach der Uebersetzung der LXX. Dort spricht nämlich nach dem Urtexte Jakob zu Joseph: „Und ich gebe dir Einen Antheil (שְׁכֶם אַחַד) vor deinen Brüdern.“ Die LXX übersetzen dieses: ἐγὼ δὲ δίδωμί σοι Σίκιμα ἐξαίρετον ὑπὲρ τοὺς ἀδελφούς σου. Sie übersetzen so, weil nach der Tradition dieser Antheil ein Feld bei Sychem war; diese Tradition stützte sich aber wieder auf 1 Mos. 33, 19., wo Jakob ein Stück Land bei Sychem kauft, und auf Jos. 24, 32., wo die Gebeine Joseph's zu Sychem auf dem Felde, welches Jakob angekauft, begraben werden, und die Söhne Joseph's es zur Besitzung erhalten. — V. 6. Auf diesem Felde, nicht gar weit südlich von dem alten Sychem, eine halbe Stunde von dem jetzigen Nablus, war ein Quellbrunnen (πηγή), welcher nach der Tradition von Jakob gegraben und benutzt sein soll. Dieser Brunnen ist noch jetzt, jedoch ohne Quellwasser (Robinson u. A.), vorhanden und wird von den Bewohnern der Gegend hoch in Ehren gehalten. Es war um die Mittagsstunde (ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, nach jüdischer Zählung, nicht, wie Ewald u. A. wollen, nach römischer Zählung: um sechs Uhr

Abends), als Jesus dort ermüdet von der Reise ankam und sich so, d. i. in diesem Zustande der Ermüdung, in unmittelbarer Nähe (ἐπί) des Brunnens hinsetzte. Nach dieser Fassung nimmt οὕτως das Particip. κεκοπιακώς wieder auf, und steht im Sinne von *sic ut erat* (Win. S. 545.). Die griechischen Ausleger erklären es durch ἁπλῶς καὶ ὡς ἔτυχε d. i. so ohne Weiteres, ohne Umstände auf den Boden hin, oder, auf der Stelle (Meyer). Durch die genaue Zeitangabe will der Evangelist den Grund andeuten, warum Jesus ermüdet und durstig war, das Weib Wasser und die Jünger Speise holten.

V. 7 f. Nach der vorhergehenden Einleitung, die uns mit der Veranlassung und der äußern Situation bekannt macht, folgt jetzt das Gespräch selbst, welches sich bis V. 27. fortsetzt. — „Es kommt ein Weib aus Samaria um Wasser zu schöpfen. Es spricht zu ihr Jesus: Gib mir zu trinken!" Σαμάρεια bezeichnet nicht die Stadt Samaria — diese lag zwei Stunden entfernt und hieß damals schon nicht mehr Schomron, sondern Sebaste —; vielmehr haben wir darunter die Landschaft Samaria zu verstehen. Das ἐκ τῆς Σαμαρ. ist also nicht mit ἔρχεται sondern mit γυνή zu verbinden und ein οὖσα zu ergänzen; mithin ist γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας soviel als Σαμαρεῖτις, eine Samariterin. — Mit den Worten δός μοι πιεῖν (oder πεῖν oder πῖν; von πίνω kommen alle drei Infinitivformen vor), knüpft der Herr in der einfachsten und natürlichsten Weise das Gespräch an. Die parenthetische Bemerkung V. 8. soll dann erklären (γάρ), warum Jesus sich an das Weib wandte eines Trunkes wegen: „Die Jünger nämlich waren in die Stadt gegangen, um Speise zu kaufen", und hatten wahrscheinlich das Reisegeräthe, wozu auch ein Schöpfgeschirr (V. 11.) gehörte, mit sich genommen.

V. 9. Die Frau ist erstaunt über die Bitte des Fremden, den sie entweder an seiner Sprache oder an seiner Tracht als einen Juden erkennt, und fragt: „Wie kommt's, daß du, der du doch ein Jude bist, von mir, die ich ein samaritanisches Weib bin, zu trinken begehrst?" — Zur Erklärung dieser verwunderten Frage des Weibes setzt der Evangelist (nicht das Weib selbst, wie Einige meinen) hinzu: „Denn nicht stehen Juden mit Samaritern im Verkehre." Bei den strengen Juden galt als Gesetz: Niemand solle mit einem

Samariter Freundschaft pflegen, Niemand in die Gemeinschaft von Brod und Salz mit ihm treten, ja auch nur einen Trunk Wassers umsonst von ihm empfangen. Denn auf den Samaritern lag der große Bann. Schon Sirach 50, 25 f. hatte gesagt: „Zwei Völker sind meiner Seele verhaßt und das dritte ist kein Volk, die Bewohner des Gebirges von Samaria, die Philister und das thörichte Volk, das zu Sychem wohnt." Das Nähere über die Samariter s. zu Matth. 10, 5.*)

V. 10. In seiner Antwort geht der Heiland nicht direkt auf die verwunderte Frage des Weibes ein; vielmehr sucht er, mit Beiseitesetzung seines Bedürfnisses, dieselbe zur Ahnung seiner höhern Würde emporzuheben und zwar dadurch, daß er ihr Zusammentreffen mit ihm als eine gnädige Fügung Gottes bezeichnet und bildlich auf die himmlischen Gaben hindeutet, die er zu geben vermöge. Er sagt zu ihr: „Wenn du wüßtest die Schenkung Gottes, und wer es ist, der zu dir spricht: Gib mir zu trinken! so hättest du deinerseits ihn wohl (schon) gebeten (nämlich: dir zu trinken zu geben), und er hätte dir lebendiges Wasser gegeben." — ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ ist nicht der heilige Geist, wie Augustin u. A. meinen, noch auch die Person Jesu selbst (Chrysostom., Theophylakt, Erasmus), sondern, wie aus dem exegetischen Zusatze καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι erhellt, die von Gott geschenkte Gelegenheit, mit Jesu zu sprechen. In σὺ ἂν ᾔτησας hat das vorangestellte σύ den Nachdruck: von deiner Seite wäre das Bitten geschehen. — Der Ausdruck ὕδωρ ζῶν ist doppelsinnig; er heißt zuerst soviel als das hebr. מים חיים, „frisches Quellwasser" im Gegensatze zum stehenden Cisternenwasser, und in diesem Sinne nimmt ihn das Weib. Dann kann er aber auch im geistlichen Sinne gefaßt ein „lebendiges und Leben gebendes Wasser" bezeichnen, und in diesem Sinne versteht der Heiland denselben. Vgl. Jer. 2, 13. 17, 13., wo Jehova die „Quelle des lebendigen Wassers" genannt wird. Jesus meint damit zunächst seine Lehre, die Mittheilung der göttlichen Wahrheit, welche die innere Sehnsucht des Menschen nach Wahrheit, den geistigen Durst ebenso stillt und die Seele erquickt, wie das frische

*) Vgl. Grimm, die Samariter und ihre Stellung in der Weltgeschichte, München 1854.

Quellwasser den physischen Durst befriedigt und leibliche Erquickung gibt. Da aber Christus und seine Lehre nicht zu trennen sind, Er selber als das Urwort Gottes, als die ewige Wahrheit, den Inhalt seiner Lehre bildet, so daß, wer seine Lehre glaubend annimmt, ihn selbst in sich aufnimmt, so kann man auch sagen, daß der Herr unter ὕδωρ ζῶν zuletzt sich selbst, mit seiner ganzen Fülle göttlicher Gnade und Wahrheit (vgl. 1, 14.), verstehe. So die griechischen Ausleger, Erasmus u. A. Vgl. Sirach 15, 3. 24, 21., wo die göttliche σοφία mit einem ὕδωρ und mit einer πηγή verglichen wird. Mit Unrecht wollen einige Ausleger auch diesen Ausdruck vom heil. Geiste verstehen.

V. 11 f. Die Neugierde der leicht erregbaren Frau ist jetzt geweckt; das feierliche εἰ ᾔδεις - - τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι hat ihr einen gewissen Respekt eingeflößt; daher redet sie Jesum jetzt mit κύριε an. Aber dieser Respekt war bei dem leichtsinnigen Weibe nur augenblicklich und oberflächlich; keck und schnippisch fragt sie nicht ohne Beimischung von Ironie und in ächt weiblicher Redseligkeit: „Herr, du hast einerseits kein Schöpfgeschirr, andererseits ist der Brunnen tief! Woher hast du also das lebendige Wasser? Doch nicht du bist größer (von höherm Range) als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gab, und selber aus demselben trank und seine Söhne und seine Heerden?" — οὔτε - - καὶ (vgl. 3 Joh. 10.) entsprechen sich in den beiden parallelen Sätzen (s. Win. S. 438.). Das ἄντλημα = *haustrum* bezeichnet ein Trinkgeschirr mit einem Stricke, welches im Oriente zur nothwendigen Reisegeräthschaft gehört. Nach Angabe älterer Reisenden ist der Jakobsbrunnen 105 Fuß tief und etwa 15 Fuß mit Wasser gefüllt. Eine neuere Messung hat eine Tiefe von 75 Fuß ergeben, aber das Quellwasser fehlt jetzt darin. In μὴ σὺ μείζων κ. τ. λ. V. 12. ist σύ mit einem gewissen verächtlichen Nachdruck vorangestellt: Du siehst doch nicht darnach aus, als ob du mehrvermögend und vornehmer wärest als unser Vater Jakob, der uns diesen Brunnen gegraben und welchem derselbe gut genug war, um selbst mit den Seinigen daraus zu trinken; wie solltest Du anderes und besseres Quellwasser haben! Treffend Meyer: „Das Weib benimmt sich auf das räthselhafte Wort Christi zunächst ähnlich wie Nikodemus 3, 4., aber sinniger und aufgeweckter, zugleich kecker und weiblich redselig." — Die Sa-

mariter hielten sich für Abkömmlinge von Joseph, dem Sohne Jakob's (vgl. Joseph. Antt. 8, 14, 3. 11, 8, 6.); daher *τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ*. In *ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ* spricht das Weib eine samaritanische Ueberlieferung aus, und in dem Zusatze *τὰ θρέμματα αὐτοῦ* (nicht: „sein Gesinde") macht sie das Bild des nomadischen Patriarchen vollständig.

V. 13 ff. Jesus antwortet wiederum nicht direkt auf die beiden Fragen des Weibes: *πόθεν ἔχεις* und *μὴ σὺ μείζων εἶ*; sondern er legt ihr die Natur jenes Wassers, welches er geben will, im Gegensatze zum natürlichen Wasser dar. Hat das Weib diese erkannt, so sind ihre Fragen von selbst beantwortet. Das natürliche Wasser stillt den physischen Durst nur für einige Zeit: „Jeder, der von diesem Wasser da trinkt, den wird wieder dürsten." Das Wasser dagegen, was der Herr gibt und welches er selber mit der Fülle seiner Gnade und Wahrheit ist, befriedigt den Menschen und stillt seine Sehnsucht für immer: „Wer aber trinkt von dem Wasser, welches ich ihm geben werde, den wird gewißlich nicht dürsten in Ewigkeit." Zu vergleichen ist die Stelle Jes. 55, 1., wo es in Bezug auf das messianische Heil heißt: „Auf, all' ihr Durstigen, kommet zum Wasser u. s. w.", eine Stelle, welche ohne Zweifel hier dem Herrn vorgeschwebt hat und auf welche er auch unten 7, 37. hinweiset (vgl. Jes. 49, 10.). Wenn bei Jes. Sirach 24, 21. die göttliche Weisheit umgekehrt sagt: *οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσι*, so soll damit nur das aus dem anfänglichen Genuß der höhern Weisheit sich erzeugende Streben nach immer weiterer Erkenntniß bezeichnet werden. Hier aber will der Herr die absolute, principielle Befriedigung, die seine Gnade und Wahrheit gewährt, ausdrücken. Richtig daher Bengel: „Sane aqua illa, quantum in se est, perennem habet virtutem; et ubi sitis recurrit, *hominis* non *aquae* defectus est." Wie Jesus den Nikodemus in seinem starren Pharisäersinn erschüttert durch die Anschauung von dem freien Sturme des Geistes und seiner umgestaltenden Macht, so das sinnliche, unstäte, immer wieder dürstende Weib durch das Bild einer unendlichen Befriedigung (Lange). — Aber der Trunk, den der Herr bietet, stillt nicht nur den Durst für immer, „sondern", fährt er fort, „das Wasser, welches ich ihm geben werde, wird in ihm Quell eines Wassers werden, welches springt

in's ewige Leben hinein." Jesus will damit sagen: Trinkt der Mensch von diesem geistlichen Wasser, welches ich ihm geben werde, so wird dasselbe in ihm zu einem selbstständig sprudelnden Springquell, welcher aus dem diesseitigen Dasein in's jenseitige reicht. Das getrunkene Wasser wird zum Quell, der Quell wird zum Springquell, der in den Ocean des ewigen Lebens hineinwallt. Ohne Bild: Wenn der Mensch glaubend Christum mit der Fülle seiner Gnade und Wahrheit in sich aufnimmt, so wird dieser in ihm das eigentliche Lebensprincip; der Mensch lebt dann nicht mehr, sondern Christus lebt in ihm (Gal. 2, 20.). Alle guten Werke, die er dann verrichtet, gehen aus diesem Principe hervor, wie der Fluß aus seiner Quelle; und diese Werke sind es, die ihn zum ewigen Leben führen. S. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 16. de iustificat. Einige beziehen εἰς ζωὴν αἰώνιον nicht auf ἁλλομένου sondern auf πηγή: ein Quell zum ewigen Leben, dasselbe verleihend. Dadurch wird aber das Bild willkürlich verlassen. Zu bemerken ist noch, daß die Worte οὐ μὴ διψήσει - - δώσω αὐτῷ bei einigen Zeugen fehlen und daher von Lachmann als verdächtig eingeklammert sind. Allein ihre Auslassung erklärt sich leicht aus einem Versehen der Abschreiber, deren Auge von dem ersten αὐτῷ gleich auf das zweite abirrte. — V. 15. Das Weib versteht noch nicht, was der Herr sagen will; indem sie seine Worte noch immer auf natürliches Wasser bezieht, sagt sie ganz treuherzig und in zutraulicher Unbefangenheit: „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürsten noch auch hieher kommen möge zu schöpfen." Da der Brunnen von der Stadt entfernt war, so war das Wasserholen beschwerlich; das Weib wünschte einfach von dieser Last frei zu werden. Ohne Grund meint Lücke, die Bitte des Weibes sei halb Scherz halb Ernst gewesen: „Solch' Wasser ist ihr undenkbar; aber sie wünscht doch das, was für sie ein dunkles Bild eines mühelosen Lebens geworden ist." Noch weniger sind die Worte als Ironie zu fassen (Lightfoot, Tholuck) oder als schlaue Weiberlist, um hinter den Sinn des Geheimnisses von einem solchen Wasser zu kommen. — Lesen wir mit Tischend. (edit. 7.) nach überwiegenden Zeugen ἵνα - - ἔρχομαι (statt ἔρχωμαι, Lachm.), so haben wir auch hier wieder die ungewöhnliche, aber im N. T. einige Mal vorkommende (1 Kor.

4, 6. Gal. 4, 17. Tit. 2, 4.) Construktion des ἵνα mit dem Indik. Präsens. S. Win. S. 259.

V. 16 ff. Nachdem Jesus die Sehnsucht des Weibes erweckt und sie wenigstens zur Ahnung seiner höhern Würde erhoben hat, gibt er plötzlich dem Gespräche eine ganz andere, überraschende Wendung. Er fordert das Weib auf: „Gehe hin, rufe deinen Mann und komme hieher!" Diese anscheinend unbedeutsame Aufforderung richtete der Herr an das Weib, einestheils um sie so zur Anerkennung seines höhern Wissens und Charakters zu bringen, anderntheils aber auch, um ihr Gewissen zu erregen. Will sie dieses Wassers, was Jesus verheißt, theilhaftig werden, so muß sie zuerst ihrem unreinen Wandel gänzlich entsagen. Es ist daher mit den ältern Auslegern (Chrysost., August. u. A.) auch nicht zu fragen, was der Mann gesollt habe, da die Aufforderung nur scheinbar nicht Ernst ist, weil Jesus ihr Verhältniß bereits wußte (Meyer). — V. 17 f. In gewöhnlicher Weiberlist will die Frau mit dem halbwahren: „Nicht habe ich einen Mann", dieser ihr peinlichen Aufforderung ausweichen; aber Jesus greift tiefer, und zeigt ihr, daß er wohl wisse, in welchem Sinne ihre zweideutige Antwort zu nehmen sei: „Richtig (καλῶς, vgl. Matth. 15, 7. Luk. 20, 39.) hast du gesagt: einen Mann habe ich nicht; denn fünf Männer hast du gehabt, und welchen du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Das hast du als etwas Wahres gesagt." — Jesus kehrt das οὐκ ἔχω ἄνδρα des Weibes um in ἄνδρα οὐκ ἔχω; denn hier war es der Begriff ἀνήρ, worauf es hauptsächlich ankam. Ob unter πέντε ἄνδρας nur wirkliche Ehemänner zu verstehen seien, von denen das Weib theils durch Tod, theils durch Scheidung getrennt war (August., Hilarius, Nonnus), oder ob Jesus Buhlen mitzähle, oder gar nur Buhlen im Auge habe, wie Maldonat nach V. 29. annehmen zu müssen glaubt, ist nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden, wenngleich Ersteres wegen des Gegensatzes von πέντε ἄνδρας und νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνήρ die größte Wahrscheinlichkeit hat. Genug, jetzt lebte sie mit einem Buhlen zusammen. — In τοῦτο ἀληθὲς εἴρ. ist τοῦτο Objekt, ἀληθές Prädikat (Win. S. 412.).

V. 19 f. Aus dieser genauen Kenntniß ihres häuslichen Verhältnisses schließt nun das Weib, daß Jesus ein Prophet

sei: „Herr, ich sehe, daß du ein Prophet bist!“ Denn das Wissen des Verborgenen gehörte mit zum Begriffe eines alttestamentlichen Propheten (vgl. 1 Sam. 9, 9.). Sie legt ihm deßhalb sofort eine national-religiöse Streitfrage zur Entscheidung vor: „Unsere Väter haben auf diesem Berge da angebetet; und ihr saget, daß in Jerusalem der Ort sei, wo man anbeten müsse.“ Man ergänze im Sinne des Weibes die Frage: „wer hat Recht?“ Ob die Entscheidung dieser Streitfrage für das Weib wirklich eine Herzensangelegenheit war, oder ob sie schlau durch das Aufwerfen derselben nur einer unangenehmen Erörterung über ihr unsittliches Leben entgehen will, läßt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden; wahrscheinlich ist aber das Erstere. Denn einerseits hat sie durch ihr θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ schon ein indirektes Geständniß ihrer Schuld abgelegt, andererseits würde der Heiland mit einem bloß sinnlichen und verschmitzten Weibe sich nicht so tief in ein Gespräch eingelassen haben. — Unter οἱ πατέρες ἡμῶν sind nicht (wie Chrysost. u. A. meinen) Abraham und Jakob zu verstehen nach einer auf 1 Mos. 12, 6 ff. 13, 4. 32, 20. gestützten Tradition, sondern die alten Samaritaner, welche zur Zeit des Nehemia den Tempel auf Garizim erbaut und daselbst den Gottesdienst angeordnet hatten. Das ἐν τῷ ὄρει τούτῳ ist hinweisend auf den Berg Garizim, an dessen Fuß Sychem lag. Zu dem οἱ πατέρες — προσεκύνησαν muß man hinzudenken: „und wir thun es demzufolge noch immer.“ Man beachte, daß das Weib nicht sagt: „wir beten hier an, ihr dort“, sondern: „unsere Väter haben angebetet, und ihr saget.“ Es liegt in dieser Wendung eine Andeutung von der Abnahme des samaritanischen Cultus und ein Bewußtsein von dem Gewichte des jüdischen Protestes zu Gunsten Jerusalems, zugleich aber auch eine Entschuldigung ihres Standpunktes: sie hatte die Religion ihrer Väter. — Das Wort προσκυνεῖν muß hier in der Frage des Weibes, und demgemäß auch gleich in der Antwort Jesu, von der gesammten Feier des Gottesdienstes, vorzüglich vom Darbringen der Opfer, als worin der alttestamentliche Cultus eigentlich bestand, verstanden werden. Der Tempel auf Garizim war nun zwar von Johannes Hyrkanus schon längst (im Jahre 130 v. Chr.) zerstört; die Samariter fuhren aber dennoch fort daselbst zu opfern, sich berufend auf 5 Mos. 27, 4., wo Jehova befiehlt, auf dem

Ebal Steine mit den Gesetzesworten beschrieben aufzurichten und einen Altar zu erbauen. Die Samariter lasen nämlich in ihrem Texte גְרִיזִים, wo der hebr. Text עֵיבָל hat. Noch jetzt ist ihnen dieser Berg, den schon Moses als Segensstätte bezeichnet hatte (5. Mos. 11, 29. 27, 12 f.), heilig, und sie wenden beim Beten dorthin ihr Angesicht.

V. 21. Jesus beantwortet die vorgelegte Streitfrage zuerst so, daß er auf einen höhern Standpunkt tretend dieselbe aufhebt: „Glaube mir, Weib, es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge da noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet.“ Die Streitfrage gründete sich in der Vorstellung, daß Gott in legaler Weise nur an Einem Orte angebetet, ihm nur dort durch Opfer gehuldigt werden könne, daß also Gott gleichsam nur an Einem Orte gegenwärtig sei. Diese Vorstellung sucht Jesus zu entfernen durch die nachdrückliche Versicherung, daß bald sowohl der jüdische als auch der samaritanische Cult, welcher Gott nur auf Sion oder auf Garizim sucht, aufhören, somit der Streitpunkt zwischen den Juden und Samaritern, auf den das Weib solches Gewicht legte, in Zukunft alle Bedeutung verlieren werde. Schon Malachias 1, 11. hatte gesagt: „Von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergange ist groß mein Name unter den Heiden; und an jedem Orte wird Räuchwerk dargebracht meinem Namen und reines Speisopfer, denn groß ist mein Name unter den Heiden, spricht Jehova Zebaoth.“ Der Prophet kündigt also an, daß die Bestimmung 5 Mos. 12, 5 f.: „Den Ort, welchen der Herr euer Gott erwählen wird aus allen euren Stämmen, daß er seinen Namen dort setze und daselbst wohne, den sollet ihr aufsuchen und dorthin kommen. Und ihr sollet dorthin bringen eure Brandopfer und eure Speisopfer u. s. w.“, in Zukunft bei der Erscheinung Christi ihre Bedeutung verlieren werde. Und diese prophetische Stelle bildet die alttestamentliche Grundlage dieses Ausspruchs des Herrn. — Das πίστευέ (Lachm. πίστευσόν) μοι ist nachdrückliche Bekräftigung einer neuen Wahrheit, welche dem Weibe unglaublich scheinen mußte, also dringende Aufforderung zum Glauben. Das τῷ πατρί bezeichnet im voraus das neue Verhältniß, in welchem in der jetzt kommenden Zeit die Anbeter durch Christus zu ihrem Gotte stehen werden: er wird ihnen Vater sein.

V. 22. „Die Frage nach dem Wo der Anbetung konnte nur erledigt werden durch das Was, so wie das Was weiterhin durch das Wie“ (Lange). Daher beantwortet Jesus die vorgelegte Streitfrage zweitens indirekt dadurch, daß er rücksichtlich des Cultusobjektes den Juden ein relatives Recht vor den Samaritern einräumt: „Ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir beten an, was wir kennen, da das Heil aus den Juden herrührt.“ Bis dahin, will Jesus sagen, daß diese Zeit kommt, wo man weder auf Garizim noch auf Sion anbetet, d. h. wo sowohl der samaritanische als auch der jüdische Opfercult aufhört, stehen die Juden (ἡμεῖς) im Rechte, da ihr Cultus auf richtiger Gotteserkenntniß beruht; sie sind also auch im Rechte, wenn sie Jerusalem für den legalen Ort der Anbetung halten. — Das Neutrum ὅ bezieht sich auf Gott, wie häufig das Neutrum in Beziehung auf Personen gebraucht wird: „ein Wesen, was ihr nicht kennet“ (vgl. 6, 37. Hebr. 7, 7. 1 Kor. 1, 27 f.). Andere meinen, das Relativ ὅ gehe auf die Handlung des προσκυνεῖν: „ihr betet an, und thuet damit etwas, was ihr nicht wisset“ (de Wette). Aehnlich Maldonat: „quod vos in monte isto adoretis, nescitis quid faciatis; quod vero nos Jerosolymis adoremus, scimus quid faciamus. Nos enim hoc Dei jussu facimus, vos istud invento facitis vestro.“ Noch Andere wollen ὅ im Sinne von καθ' ὅ nehmen: *pro vestra ignorantia.* Nach allen diesen Fassungen gäbe der Herr eine direkte Antwort auf die Frage des Weibes; allein sie erscheinen zu gesucht. — Das οὐκ οἴδατε ist nicht absolut zu fassen, — denn die Samariter waren nicht ohne alle und jede Gotteserkenntniß — sondern relativ: im Vergleich mit der religiösen Erkenntniß der Juden war die Gotteserkenntniß der Samariter höchst mangelhaft und konnte eine Unkenntniß genannt werden. Die Samariter waren in gewissem Sinne die Protestanten im Judenthume. Wie die Protestanten des sechszehnten Jahrhunderts sich durch einen salto mortale in das Urchristenthum zu versetzen bemüheten und die ganze 1500jährige historische Entwickelung des Christenthums in Abrede stellten, so machten es auch die Samariter. Indem sie vom A. T. nur den Pentateuch annahmen, traten sie aus dem ganzen Offenbarungszusammenhange heraus, verläugneten somit die spätere Entwickelung des Judenthums durch die Propheten. Ihre messianischen

Hoffnungen waren daher mangelhaft und unklar, mangelhaft also auch ihr Cultus, der ganz auf jene sich stützte, dessen Seele die Erwartung des kommenden Erlösers war. — Unter σωτηρία ist natürlich das messianische Heil zu verstehen; dieses rührt von den Juden her, insofern als der σωτήρ dem Fleische nach aus Israel stammte und stammen mußte (vgl. Röm. 9, 4.). Denn nur aus dem Volke, welches die Continuität der göttlichen Offenbarung besaß, deren Spitze Christus war (Hebr. 1, 1.), konnte der Erlöser hervorgehen.

V. 23 f. Nachdem der Herr den Juden rücksichtlich des Cultusobjektes ein relatives Recht vindicirt hat, erhebt er sich jetzt weit über den Gegensatz von Judenthum und Samariterthum hinaus, indem er das Wie der Anbetung in Betracht ziehend also fortfährt: „Gleichwohl kommt die Stunde und sie ist jetzt da, wo die ächten Anbeter den Vater anbeten werden in Geist und Wahrheit; denn auch der Vater verlangt Solche als seine Anbeter." Wir sind hier angekommen bei einer Stelle, welche von protestantischen Theologen oft mißbraucht und gegen den katholischen Cultus angewendet wird. Mit welchem Rechte? das wird die unbefangene Erklärung zeigen. — Durch ἀλλά wird das Folgende dem Vorhergehenden, insbesondere dem ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν entgegengestellt. Der Heiland will der, wenn auch im Vergleich mit dem samaritanischen Cultus wahren, dennoch aber mangelhaften und unvollkommenen Gottesverehrung der Juden die vollkommene Form der Gottesverehrung, wie sie jetzt mit ihm eintreten soll, gegenüber stellen. Er nennt dieselbe eine künftig erscheinende (ἔρχεται ὥρα) und doch wiederum eine schon gegenwärtige (καὶ νῦν ἐστίν). Sie war gegenwärtig im Keime, insofern der Urheber und Vermittler dieser wahren Gottesverehrung, Christus, bereits erschienen war; sie war eine künftig erscheinende, indem diese wahre Gottesverehrung immer weiter in der Menschheit sich ausbreiten sollte. In demselben Sinne wird im N. T. das Reich Gottes ebensowohl ein gegenwärtiges als ein zukünftiges genannt. — Wohl zu beachten ist, daß hier steht ἀληθινοὶ προσκυνηταί und nicht ἀληθεῖς προσκυνηταί. Hätte der Heiland gesagt ἀληθεῖς προσκ., so hätte er dadurch die jüdische Gottesverehrung als falsch dargestellt. Denn ἀληθής bildet den Gegensatz zum Falschen und Unwahren;

ἀληθινὸν hingegen bezeichnet das, was seiner Idee entspricht, im Gegensatze zum Mangelhaften und Unvollkommenen (s. zu 1, 9.). Mangelhaft und unvollkommen war der jüdische Cultus allerdings, aber nicht falsch. Von diesen „ächten Anbetern" sagt nun Jesus, daß sie den Vater anbeten werden ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Er sagt τῷ πατρί und nicht τῷ θεῷ: dem ächten Anbeter gegenüber erscheint Gott immer in dem Verhältnisse des Vaters zum Sohne. Das ἐν πνεύματι steht dem ganzen Zusammenhange nach offenbar im Gegensatze zu ἐν τῷ ὄρει τούτῳ und ἐν Ἱεροσολύμοις V. 19; und das ἐν ἀληθείᾳ im Gegensatze zu der bloß äußerlichen und symbolischen Gottesverehrung der Juden und der Samariter durch Opfer. Der jüdische und samaritanische Cultus war an bestimmte Orte, an den Tempel zu Jerusalem und an den Berg Garizim, geknüpft; nur dort durfte der Jude und der Samariter den höchsten Akt der Anbetung verrichten d. i. Opfer darbringen. Und diese Opfer waren bloß äußere Symbole und Typen, nicht die Wahrheit selbst; sie waren *signa* und nicht *signa* und *res* zugleich, wie unsere heiligen Sakramente und das h. Meßopfer. Die wahre, ächte Anbetung soll nun geschehen 1) in Geist d. i. in innern geistigen Akten, in dem innern geistigen Opfer, worin der Mensch sich selbst Gott darbringt, und welches nicht an einen bestimmten Ort gebunden ist, sondern überall und zu allen Zeiten dargebracht werden kann. Mit Unrecht haben Einige das πνεῦμα vom göttlichen Geiste verstanden, wenngleich einzuräumen ist, daß die wahre προσκύνησις ἐν πνεύματι nur im heiligen Geiste stattfinden kann (vgl. Röm. 8, 14 ff.). Treffend Augustin: „Suchest du etwa einen hohen, einen heiligen Ort: weihe dich inwendig Gott zum Tempel. „„Denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr"" (1 Kor. 3, 17.). Willst du in einem Tempel beten, so bete in dir, werde aber erst selbst ein Tempel Gottes; denn er erhöret den, welcher ihn anruft aus seinem Tempel." — Die ächte Anbetung soll geschehen 2) in Wahrheit d. i. nicht bloß äußerlich symbolisch und vorbildlich, sondern wesenhaft, den Gegenstand der Anbetung in sich fassend. In der idealsten Weise realisirt sich diese Anbetung in Geist und Wahrheit in der Darbringung des allerheiligsten Meßopfers, in welchem der verklärte Christus, das Haupt der Kirche, sich selbst seinem himmlischen Vater aufopfert und von der Gemeinde durch

den Priester aufgeopfert wird. Daher kann man mit dem vollsten Rechte in diesen Worten eine vorläufige Andeutung des hl. Meßopfers finden. — Eine solche Anbetung in Geist und Wahrheit ist 1) auch die von Gott gewollte (καὶ γὰρ ὁ πατὴρ κ. τ. λ.); sie ist 2) die allein ächte, weil sie ihrer Idee entspricht d. i. dem Wesen Gottes homogen ist. Daher setzt der Heiland V. 24. begründend hinzu: „Geist ist Gott und die ihn anbeten müssen in Geist und Wahrheit anbeten." Das Prädikat πνεῦμα ist mit Nachdruck vorangestellt, wie 1, 1. θεὸς ἦν ὁ λόγος. Weil Gott ein rein geistiges Wesen ist, so ist er weder an einen bestimmten Raum gebunden, noch auch hat er an einem bloß äußern, körperlichen Cult sein Gefallen (vgl. Jes. 66, 1 ff.). Daß aber der Herr hiermit nicht alle örtliche Verehrung und alle äußern Gebräuche schlechthin aufgehoben wissen will, versteht sich eigentlich von selbst, und nur blinde Polemik kann in unserer Stelle ein Verwerfungsurtheil über den katholischen Cultus finden. So lange der Mensch Mensch d. i. ein körperlich-geistiges Wesen bleibt, wird sich seine innere Anbetung und Andacht immer an bestimmte Zeiten und Räume knüpfen, und in äußern symbolischen Handlungen und Gebräuchen zu Tage treten. *) Nur bei reinen Geistern ist eine rein geistige Anbetung möglich. Christus will vielmehr hiermit nur die bloß äußere und ausschließlich an einen einzigen bestimmten Ort geknüpfte Anbetung abweisen. Eine bloß äußere Anbetung ohne die innere hat in den Augen Gottes keinen Werth; schon im A. T. forderte Gott das äußere Opfer nur um des innern willen. Vgl. Ps. 50. und 51.

V. 25 f. Obgleich das Weib den Sinn der Worte Jesu in ihrer ganzen Tiefe noch nicht gefaßt hat, so ahnt sie doch schon, daß dieser, den sie bereits für einen Propheten hält, etwas Großes und Erhabenes verheiße. Die volle Aufklärung darüber erwartet sie von dem kommenden Messias; daher sagt sie: „Ich weiß, daß der Messias kommt, der genannt wird Chri-

---

*) Conc. Trid. Sess. XXII. de sacrif. Missae c. 5.: „Cumque natura hominum ea sit, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, propterea pia mater ecclesia ritus quosdam instituit. Ceremonias item adhibuit, ut mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum contemplationem excitarentur."

stus; wenn jener wird gekommen sein, wird er uns Alles verkünden." Auch die Samariter nämlich erwarteten einen Messias, der ihnen wie Moses den göttlichen Willen verkünden und sie in die verborgenen Wahrheiten einführen, der das Reich Israel wiederherstellen und den Cultus auf Garizim erneuern sollte. Und sie stützten ihre messianischen Hoffnungen wahrscheinlich auf Stellen wie 1 Mos. 15, 1 ff. 49, 10. 4 Mos. 24., besonders aber auf 5 Mos. 18, 15., wo Moses sagt: „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr dein Gott erwecken; den sollst du hören." Sie nannten den Messias הַשָּׁהֵב oder הַתָּהֵב, welches nach Einigen (Gesenius, Ewald) soviel bedeutet als „Zurückführer, Bekehrer", nach Andern (Sacy, Meyer, Hengstenberg) aber der „Wiederkehrende" (nämlich Moses, nach den Worten „wie mich") bezeichnen soll. Der Name „Messias", dessen das Weib sich hier bedient, war entweder von den Juden zu den Samaritern herübergekommen, oder er wird von dem Evangelisten dem Weibe in den Mund gelegt. — V. 26. Der Heiland hatte nun allmählich das Weib so weit vorbereitet, daß er ihr sagen konnte, er selber sei der von Moses verheißene Messias: „Ich bin's, der mit dir Redende." Den feindseligen Juden gegenüber hielt Jesus mit dieser Erklärung zurück (vgl. Matth. 8, 4. 16, 20. u. a. St.); vor dem arglosen Weibe sprach er sich offen aus. Jetzt wußte diese, was jenes lebendige Wasser sei, und wer es ihr reichen könne. — *ἐγώ εἰμι* = אֲנִי הוּא (5 Mos. 32, 39. Jes. 43, 10. u. a. St.).

V. 27.: „Und darüber (*ἐπὶ τούτῳ* = *sur cela*, s. Win. S. 351.), kamen seine Jünger, und sie wunderten sich, daß er mit einem Weibe spreche." Also während Jesus noch im Gespräch mit dem Weibe begriffen war, kamen die Jünger aus der Stadt zurück (vgl. V. 8.). Diese wunderten sich darüber, weil es gegen die Gewohnheit eines jüdischen Lehrers war, ein Weib zu unterrichten; ja es wurde schon für unschicklich gehalten, mit Frauen sich öffentlich auch nur zu unterreden. Es galt als Grundsatz, daß man ein Weib nicht grüße, und was die Belehrung derselben betraf, so sagen die Rabbinen: „Wer seine Tochter im Gesetze unterrichtet, ist wie einer, der Narrheit treibt"; und: „Die Worte des Gesetzes sollen eher verbrannt, als den Weibern übergeben werden." Aus Ehrfurcht vor dem Mei=

ster wagten es jedoch die Jünger nicht ihn zu fragen: „Was wünschest du? oder was sprichst du mit ihr?" Wir nehmen mit der Vulgata *(Quid quaeris, aut quid loqueris cum ea?)* das *τί ζητεῖς* für sich: „was begehrest du?" was dich nämlich zu dieser befremdenden Unterredung veranlaßt hat. Ebenso Nonnus, Meyer. Nach Andern gehört *μετ᾽ αὐτῆς* durch ein Zeugma auch zu *ζητεῖς*, so daß es eigentlich heißen müßte: *τί ζητεῖς παρ᾽ αὐτῆς, ἢ τί λαλεῖς μετ᾽ αὐτῆς*. Lange meint *ζητεῖν* und *λαλεῖν* ständen hier im Gegensatze; ersteres bezeichne „gelehrt verhandeln", letzteres „plaudern". Ewald will *ζητεῖν* im Sinne von „streiten" nehmen. Nach ihm wundern sich die aus der Stadt zurückkehrenden Jünger schon von ferne, daß Jesus gegen seine sonstige Gewohnheit so ganz allein mit einem Weibe rede; als sie aber näher kommen, finden sie beide in so ernstes Gespräch versunken und so wenig in bösem Wortwechsel, wie sie nach der samaritanisch-jüdischen Volksfeindschaft fürchteten, daß Niemand sagte: „Was streitest du oder was redest du mit ihr?" Allein diese Deutung legt in den Text ein, was nicht dasteht.

V. 28 ff. Voll Freude über die Antwort Jesu: „Ich bin der Messias" V. 26., vergißt das Weib ihr Geschäft, weßhalb sie zum Brunnen gekommen ist, läßt ihren Wasserkrug stehen und läuft brennenden Herzens zur Stadt. „Kommet", ruft sie den Leuten zu, „sehet einen Mann, der mir Alles gesagt hat, was ich verübt habe; ob dieser nicht wirklich der Messias ist?" — Das *ποιεῖν* in *πάντα ὅσα ἐποίησα* ist im üblen Sinne (wie das lat. *perpetrare*) zu nehmen: alle meine Sünden. Man sieht hieraus: daß Jesus der Frau ihr unreines Leben vorgehalten hat (V. 18.), das ist es, was auf sie den tiefsten Eindruck gemacht hat. Ihr vielleicht schon lange schlafendes Gewissen ist plötzlich geweckt, das Gefühl der Schuld in ihr lebendig geworden; daher das offene Bekenntniß ihrer Sündhaftigkeit. — Die Frage *μήτι οὗτος κ. τ. λ.* ist nicht zweifelnd — denn die Frau ist bereits darüber mit sich im Klaren, daß Jesus der Messias sei —; vielmehr fordert das Weib darin mit einer gewissen Bescheidenheit und in Anerkennung ihrer durchaus untergeordneten Stellung nur die Zustimmung ihrer Mitbürger. Denn der Mensch ist überhaupt von Natur aus so beschaffen, daß er nur an dem Urtheile seiner Mitmenschen seine eigene Ueberzeugung befestigt. — V. 30.: „Sie gingen aus der

Stadt und kamen zu ihm." Wie V. 27. wechselt das schildernde, veranschaulichende Imperfekt. ἤρχοντο mit dem bloß berichtenden Aorist ἐξῆλθον. Treffend Meyer: „bei ἤρχοντο sieht gleichsam der Leser den Zug kommen. Vgl. V. 40., wo sie ankommen."

V. 31 ff. Nach dem Weggange der Frau war unser Heiland wahrscheinlich in Nachdenken vertieft; er hat jetzt bei dem Volke der Samariter das erste Saamenkorn ausgestreut, ein Weib ist die Heroldin seines Namens geworden. Und in die Zukunft blickend schaut er schon die schönen Früchte dieser seiner ersten Wirksamkeit. Darüber vergißt er die leibliche Speise, gleichsam von der Lust am Erfolge seines Werkes gesättigt. Eine Zeitlang verharren die Jünger in ehrfurchtsvollem Stillschweigen; endlich wagen sie schüchtern eine Anrede. „In der Zwischenzeit (nachdem das Weib fortgeeilt ist, und ehe die Samariter kommen) baten ihn die Jünger und sprachen: Meister, iß!" Das Verb. ἐρωτᾶν im Sinne von „bitten" fast nur bei den LXX und im N. T. (vgl. 16, 23. 26. Mark. 7, 26. Luk. 4, 38. u. ö.). — Jesus antwortet V. 32.: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennet." — βρῶσις, eigentlich das Essen, hier soviel als βρῶμα (vgl. V. 34. Kol. 2, 16.). Unter dieser Speise versteht der Herr, wie aus V. 34. erhellt, die Ausführung des ihm vom Vater aufgetragenen Heilswerkes. Diese Heilsthätigkeit erfreut die Seele des Erlösers so, wie die physische Nahrung das leibliche Leben erquickt; auf diese ist sein Verlangen so gerichtet, wie das Verlangen des sinnlichen Menschen auf leibliche Speise. Daß die Jünger diese Speise, von welcher der Herr redet, nicht kennen, ergibt sich aus V. 33., wo sie einander fragen: „Es hat doch nicht Jemand ihm zu essen gebracht?" Augustin.: „Quid mirum, si mulier illa non intelligebat aquam, ecce discipuli non intelligunt escam!" Daher erläutert ihnen Jesus V. 34. die Natur der Speise, welche er meine: „Meine Speise ist, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat, und vollenden werde sein Werk." Es ist also eine geistliche Speise, und sie besteht in der Erfüllung des Willens seines himmlischen Vaters, in der Vollendung des Heilswerkes, welches dieser ihm aufgetragen (beachte das mit Nachdruck vorangestellte αὐτοῦ). Die Partikel ἵνα umschreibt den Infinitiv, aber so, daß das ποιεῖν

und τελειοῦν als das Beabsichtigte hervortritt: „Meine Speise besteht in dem Bestreben, daß ich - - thue" (s. Win. S. 301.).

V. 35. Und die Ausführung des aufgetragenen Heilswerkes ist bereits im vollen Gange: „Saget ihr nicht: noch vier Monate sind es und (d. i. dauert es, bis) die Erndte kommt? — Sehet, sage ich euch, hebet eure Augen auf und betrachtet die Felder, daß sie nämlich weiß sind zur Erndte schon jetzt." — Die Einführung der Worte ἔτι τετράμηνος (scil. χρόνος) - - ἔρχεται durch οὐχ ὑμεῖς λέγετε macht es sehr wahrscheinlich, daß Jesus hiermit ein damals gangbares Sprüchwort anführt, dessen man sich in der Saatzeit zu bedienen pflegte, um sich unter der mühevollen Arbeit mit dem Hinblicke auf die fröhliche Erndtezeit zu trösten, dabei zugleich aber zum geduldigen Warten zu ermahnen.*) So die meisten Ausleger, obgleich sich ein solches Sprüchwort anderweitig nicht nachweisen läßt. — Bei den folgenden Worten: ἰδοὺ λέγω ὑμῖν - - πρὸς θερισμὸν ἤδη, wies Jesus ohne Zweifel auf die aus der Stadt herbeikommenden Sychemiten hin. Daher das lebhafte ἰδοὺ λέγω, wo man dem ὑμεῖς λέγετε gegenüber ein ἐγὼ δὲ λέγω erwarten sollte. Das ἤδη, welches Tischend. mit Unrecht zum folgenden Verse gezogen hat, steht im Gegensatze zu dem vorhergehenden ἔτι, und ist des Nachdrucks wegen an's Ende gesetzt. Der Herr will nämlich der langsamen Entwickelung des irdischen Saamens bis zur Reife die schnelle Entwickelung seiner geistlichen Aussaat entgegenstellen, so daß der Sinn ist: „Das gewöhnliche Sprüchwort sagt: wenn man gesäet hat, muß man vier Monate warten, ehe man erndten kann (auch im Talmud wird die Zeit zwischen Saat und Erndte auf vier Monate angegeben); ganz anders ist es mit meiner geistlichen Erndte; hier folgt auf die Aussaat unmittelbar die Erndte." Am schönsten stellt sich der Sinn heraus, wenn wir annehmen, daß, als Jesus dieses Sprüchwort anführte, eben die Leute ringsumher auf den Feldern mit der Aussaat beschäftigt waren. Bei dieser Annahme enthält unsere Stelle zugleich ein wichtiges chronologisches Datum. S. zu 5, 1. Vgl. Wieseler, chronologische Synopse S. 214 ff.

*) Liest man: τετράμηνός ἐστι χὠ θερισμὸς ἔρχεται, so haben die Worte den Rhythmus eines trimeter acatalect. (s. Win. S. 564.). Ueber χὠ für καὶ ὁ s. Passow Lexik.

V. 36. Der Herr hält das Bild von der Erndte fest, modificirt es jedoch dahin, daß er sich als den Säenden, seine Jünger aber als die Erndtenden darstellt, d. h. als diejenigen, welche die wirkliche Aufnahme der Sychemiten in das neue Gottesreich vollziehen sollen: „Der Erndtende empfängt Lohn", nämlich für seine Arbeit; und dieser Lohn ist eben die reife Frucht, die er in die Scheuern einführt. Daher: „und er sammelt Frucht in das ewige Leben." Mit εἰς ζωὴν αἰώνιον geht die Rede von dem bildlichen Ausdrucke in die Anwendung über. Unter ζωὴ αἰώνιος versteht aber der Heiland nicht ausschließlich das jenseitige Leben, sondern das Leben, welches mit dem Eintritte in sein Reich beginnt und in Ewigkeit fortdauert, jenes wahre Leben, welches mit der Aufnahme Christi, des Lebens κατ' ἐξοχήν, durch den Glauben in uns anfängt. — Diese geistliche Erndte, welche die Apostel halten werden, soll nach Gottes Absicht sowohl den Säemann, Jesum, als auch den Erndtenden, die Jünger, erfreuen; daher: „damit sowohl der Säende zugleich sich freue als auch der Erndtende." Das ὁμοῦ drückt hier nicht bloß das Gemeinsame, sondern auch das Gleichzeitige der Freude aus. Vulg. *simul.*

V. 37 f. Begründung des vorhergehenden ἵνα καὶ ὁ σπείρων κ. τ. λ.: „Denn hierin (in diesem Punkte des Säens und Erndtens) ist der Spruch ganz wahr d. i. hat das Sprüchwort seine volle Wahrheit (ἀληθινός, s. zu 1, 9.): Ein Anderer ist der Säende und ein Anderer der Erndtende." Der allgemeine Sinn dieses auch bei den Profanen vorkommenden (Wetst.) Sprüchworts ist: „Oft kann der Mensch die Erfolge seiner Thätigkeit nur vorbereiten, nicht aber selber vollenden." Gewöhnlich wird es sonst im schlimmen Sinne gebraucht von der ungerechten Besitznahme fremden Gutes oder der Aneignung der Vortheile, die einem Andern zugehören (vgl. Matth. 25, 24.); hier aber im guten Sinne. — V. 38. Anwendung des Spruches: „Ich habe euch gesandt zu erndten, was ihr nicht gearbeitet habet; Andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten." Die Sendung der Apostel und ihr Eintreten in die Arbeit ist als in ihrer Erwählung mitbegriffen aufgefaßt; daher die Präterita ἀπέστειλα und εἰσεληλύθατε. Unter ἄλλοι versteht Jesus zunächst sich selbst, dann weiterhin auch Moses und die Propheten; er erklärt hier-

mit also indirekt den alten Bund als Vorschule des Christenthums. Der alte Bund bereitete aber gleichsam nur den Boden; Christus war der eigentliche Säemann, und einige Jahre später hielten Philippus, Petrus und Johannes hier in Samaria die erste reiche Erndte. S. Apstg. 8, 5 ff.

V. 39 ff. Hier nimmt der Evangelist den V. 30. abgebrochenen Faden der Erzählung wieder auf: „Aus jener Stadt glaubten aber Viele an ihn von den Samaritern wegen des Wortes des Weibes, welches bezeugte: Er hat mir alles gesagt, was ich gethan habe. Da nun die Samariter zu ihm kamen, baten sie ihn bei ihnen zu bleiben, und er blieb dort zwei Tage." — Der Glaube der Sychemiten, von welchem hier die Rede ist, war erst ein anhebender; die Erzählung des Weibes machte sie geneigt, Jesum als den Messias anzuerkennen. Zur höhern Stufe des Glaubens, zur wirklichen Anerkennung Jesu, wurden sie erst durch die Unterweisung des Herrn selbst während seines zweitägigen Aufenthaltes bei ihnen geführt: „Und viel Mehrere glaubten wegen seines Wortes (d. i. wegen seiner Lehre). Und sie sprachen zu dem Weibe: Nicht mehr wegen deines Geredes glauben wir; haben wir doch selbst gehört und wissen wir, daß dieser wahrhaft ist der Heiland der Welt!" Da der Evangelist von Wundern, die Jesus bei den Sychemiten gethan, nichts berichtet, so müssen wir annehmen, daß sein bloßes Wort in den unbefangenen Gemüthern zündete. Er sprach ja „wie einer, der Gewalt hat" (Matth. 7, 29.). Daher ist auch das *διὰ τὴν σὴν λαλιάν* mit einer gewissen Geringschätzung dem *διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ* V. 41. gegenüber gestellt: im Vergleiche mit dem Worte Jesu war das Wort des Weibes nur ein „Gerede". Die Sychemiten nennen Jesum den „Heiland der Welt", erfassen ihn also schon viel reiner und universeller, als die meisten Juden, die den Messias bloß für den Heiland des auserwählten Volkes hielten. — Das *ὁ Χριστός*, welches die Recepta nach vielen Zeugen hinter *κόσμου* hat, ist exegetischer Zusatz und mit Recht von Lachmann und Tischendorf gestrichen.

## §. 8. Zwei Wunderheilungen und eine ausführliche Rede Jesu. 4, 43 — 5, 57.

Die beiden folgenden Wunder, von denen Jesus das eine in Galiläa, das andere in Jerusalem wirkte, werden von unserm Evangelisten nicht so sehr ihrer selbst wegen berichtet als um an dieselben eine längere Rede des Herrn anzuknüpfen. Das erste Wunder offenbart besonders seine Macht, indem er auch abwesend bloß durch's Wort heilt; das zweite, welches an einem Sabbathe geschieht, zeigt, wie er gleich dem Vater unablässig und unermüdet und nicht gebunden durch äußere Gesetze wirke; die folgende Rede endlich beweiset, wie diese Wirkungen fortgehen von der neuen geistlichen Schöpfung und dem innerlich beginnenden Gerichte an bis zur leiblichen Todtenerweckung und zum äußern Gerichte, und wie in diesem Wirken grade das Hauptzeugniß für ihn liege. Wir hören da aus Jesu eigenem Munde alle die großen Wahrheiten, welche Johannes im Anfange 1, 1—18. vorgetragen hat. Es steht also dieser Abschnitt in bestimmtem Zusammenhange mit dem Gesammtzwecke unsers Evangeliums. — Ueber die Wunderheilungen Jesu überhaupt s. das Nähere zu Matth. 8, 1.

### I. Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten, V. 43—54.

V. 43.: „Nach den zwei Tagen aber (die er nämlich nach V. 40. in Sychem zugebracht hatte) ging er aus von dort und zog fort nach Galiläa." Hinter ἐκεῖθεν hat die Recepta noch καὶ ἀπῆλθεν. Zwar fehlen diese Worte bei einigen bedeutenden Zeugen (B. C. D. Sinait., Minusk. und einigen Versionen); allein sie deßhalb mit Tischendorf zu streichen, dazu sind wir um so weniger berechtigt, als die Weglassung derselben sich viel leichter (aus dem Streben nach Abkürzung) erklären läßt als ihre Hinzufügung. Das καὶ ἀπῆλθεν nimmt V. 3. wieder auf, zeigt daß Jesus die dort unternommene, durch den Aufenthalt in Samaria unterbrochene Reise fortsetzte.

V. 44 ff. Um das γάρ zu erklären nehmen die meisten Ausleger zu der Annahme einer Ellipse ihre Zuflucht. Allein was zu ergänzen sei, darüber sind sie verschiedener Ansicht je nach der Fassung des Wortes πατρίς. Einige (Origen., Maldonat, Wieseler u. A.), welche unter πατρίς das Vaterland verstehen,

denken dabei an Judäa, wo Jesus zu Bethlehem geboren war, und sie ergänzen: „Er zog von dort nach Galiläa, und nicht wieder nach Judäa zurück; denn Jesus selbst bezeugte d. i. hatte in Erfahrung gebracht, daß ein Prophet in seinem Vaterlande keine Achtung habe." Dann bezöge sich dieses auf V. 1—3. zurück. Allein, wie wir aus 1, 46. 7, 41. sehen, nicht Judäa sondern Galiläa galt als das eigentliche Vaterland Jesu. Andere (Cyrill., Nonnus, Erasm. u. M.) verstehen unter *πατρίς* die Vaterstadt, und denken dabei an Nazareth als den Ort, wo Jesus von Jugend an gelebt hatte. Sie ergänzen: Er zog von dort nach Galiläa, aber nicht nach Nazareth; denn Jesus selbst hatte bezeugt, daß u. s. w. Allein wie das *Γαλιλαίαν* V. 43. und 45. beweist, kann *πατρίς* nur das Vaterland nicht die Vaterstadt bezeichnen; von der Ankunft Jesu in einer Stadt ist hier nicht die Rede. Zu gesucht ist die Erklärung Meyer's, dem Ewald folgt, wornach V. 44. den Grund enthält, weßhalb Jesus nach Galiläa zurückzukehren kein Bedenken trug; und das begründende Moment soll in der gegensätzlichen Beziehung von *ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι* liegen. „Fehlt's nämlich, wie Jesus selbst bezeugte, einem Propheten im eigenen Vaterlande an Ehre, so muß er sich dieselbe im Auslande erwerben. Und das hatte Jesus gethan. In der Fremde, in Jerusalem, hatte er den dort anwesend gewesenen Galiläern durch sein großes Wirken den Respekt eingeflößt, welchen man einheimischen Propheten zu versagen pflegt. So brachte er jetzt die Prophetenehre aus der Fremde mit. Daher (V. 45.) fand er auch Aufnahme bei den Galiläern, weil sie seine Wunder in Jerusalem (2, 23.) mit angesehen hatten." Am natürlichsten ist es (mit Tholuck, de Wette u. A.), V. 44. als eine vorläufige Erläuterung des Folgenden, daß nämlich die Galiläer Jesum dieses Mal zwar gut aufnahmen, aber nur wegen der in Jerusalem geschauten Wunder, aufzufassen. Nicht nur das begründende, sondern auch das explikative *γάρ* geht bisweilen dem zu begründenden oder zu erläuternden Satze voran (s. Krüger § 69, 14, 3.). Das *ἐμαρτύρησεν* ist dann im Sinne eines Plusquamperfekts zu nehmen und zu übersetzen: „Jesus selbst nämlich hatte (damals als er nach Galiläa zurückkehrte) bezeugt, daß ein Prophet in seinem eigenen Vaterlande keine Ehre habe. Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn

die Galiläer (gut) auf, da sie Alles gesehen hatten, was er in Jerusalem an dem Feste gethan hatte. Denn auch sie waren zu dem Feste gekommen." — αὐτός, er selber hatte die Richtigkeit des populären Sprüchworts anerkannt, nicht bloß Andere in Bezug auf ihn. Ueber das Sprüchwort ὅτι προφήτης - - οὐκ ἔχει s. zu Matth. 13, 57., vgl. Mark. 6, 4. Luk. 4, 24. — V. 46 a.: „Er kam nun wiederum nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte", wo er also wegen dieses Wunders empfängliche Herzen zu finden hoffen durfte. Das οὖν ist nicht folgernd: in Folge dieser guten Aufnahme, welche ihn weiter in's Land hineinzugehen ermuthigte (Meyer), sondern bezeichnet, wie häufig unser „nun", das bloße Fortschreiten der Erzählung. Vgl. V. 5., s. Win. S. 394.

V. 46 b. f.: „Und es war ein Königlicher, dessen Sohn krank war, zu Kapharnaum." Der Ausdruck βασιλικός bezeichnet einen königlichen Diener, einen Civil- oder Militärbeamten des Königs Herodes Antipas (häufig bei Flavius Joseph.). Dieser βασιλικός ist aber nicht mit Irenäus und einigen neuern Auslegern zu identificiren mit dem ἑκατόνταρχος, von welchem Matth. 8, 5 ff. Luk. 7, 1 ff. die Rede ist, und dessen Knecht Jesus gesund machte. Beide Begebenheiten sind verschieden: dort ist es der Knecht, hier der Sohn, welcher gesund wird. Und dann, was hier entscheidend ist: in dem Hauptmanne bei Matthäus und Lukas spricht sich ein ganz anderer Charakter aus als in unserm βασιλικός. Jener erscheint als ein Muster der Demuth und des Glaubens, so daß er selbst das Staunen des Heilandes erweckt; dieser dagegen ringt sich nur mühsam zum Glauben empor, da es ihm eigentlich nur um Hülfe gegen die äußere Noth zu thun ist. Endlich war der Hauptmann ein Heide, unser βασιλικός aber wahrscheinlich ein Jude, da er V. 48. den Galiläern zugesellt und ihm die Wundergläubigkeit zum Vorwurf gemacht wird. — V. 47.: „Als dieser gehört hatte, daß Jesus aus Judäa nach Galiläa gekommen sei, ging er (von Kapharnaum) ab zu ihm und bat ihn, daß er herabkomme (καταβῇ, weil Kapharnaum niedrig am Ufer des See's lag) und heile seinen Sohn; denn er war daran zu sterben." — Das Verbum μέλλειν, Imperfekt. ἔμελλον und ἤμελλον (Win. S. 65.), heißt „im Begriffe sein."

V. 48 f. In den Worten Jesu: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder gesehen haben werdet, so werdet ihr gewißlich nicht gläubig werden", liegt offenbar etwas Strafendes. Diese Rüge bezog sich aber nicht auf den βασιλικός allein, sondern auf die anwesenden Zuhörer überhaupt. Bloß wegen seiner Wunder hatten die Galiläer Jesum gut aufgenommen, und jetzt verlangten sie noch mehrere Wunder (vgl. 1 Kor. 1, 22.). Der Zweck der Wunder ist aber weder der Eitelkeit und der Neugierde zu dienen, noch auch die Widerstrebenden zum Glauben zu zwingen; vielmehr sollen sie vor denen, welche von der Gewalt der Wahrheit bereits ergriffen sind, die göttlichen Boten legitimiren. Mit Unrecht will Maldonat in diesen Worten des Herrn keinen Tadel, sondern nur eine faktische Erklärung über den schwachen Glauben der Leute finden. — Ueber σημεῖα κ. τέρατα s. zu Hebr. 2, 4. — V. 49. Ohne durch das strafende Wort Jesu sich abwendig machen zu lassen, ruft der βασιλικός auf's Neue seine Hülfe an: „Herr, komm herab, ehe denn mein Kindlein stirbt." Das Diminutiv. τὸ παιδίον μου entspricht dem zärtlichen Affekte der Vaterliebe. Vgl. Mark. 5, 23.

V. 50 ff.: „Es spricht zu ihm Jesus: Ziehe hin, dein Sohn lebt", d. h. ist gesund (vgl. Jes. 38, 1. 2 Kor. 1, 2.). Der Herr setzt den Glauben des βασιλικός dadurch auf die Probe und steigert ihn, daß er den Vater an das bloße Wort, an die Versicherung der Genesung seines Sohnes glauben läßt, ohne den Kranken zu sehen („auget non eundo ejus fidem", Maldon.). Dieser bestand die Probe: „Es glaubte der Mann dem Worte, welches Jesus zu ihm sprach, und zog fort." So half der Glaube des Vaters dem Sohne zur Genesung (vgl. Mark. 9, 23 ff. Matth. 8, 5 ff., 15, 22 ff.), grade wie umgekehrt der Unglaube Jesum oft verhinderte, Wunder zu thun (vgl. Matth. 13, 58.). Es ist dieß wichtig, weil es zeigt, daß nicht etwa die Gemüthsstimmung des Kranken, indem sie eine natürlich vortheilhafte Einwirkung auf den Leib ausübte, der Grund der Heilung solcher war, von denen Jesus sagte, ihr Glaube habe ihnen geholfen (Matth. 9, 22. 29. 15, 28. u. s. w.); vielmehr mußte deßhalb der Glaube da sein, wenn Jesu Wunder thun sollte, weil nur bei dem innerlich Vorbereiteten das Wunder seinen eigentlichen Zweck erfüllen konnte. Darum war nicht immer der Glaube des Kranken selbst erforderlich (v. Ger-

lach). — V. 51 f.: „Als er aber bereits herabzog, kamen ihm seine Diener entgegen und verkündeten ihm: Dein Knabe lebt! Er erkundigte sich nun bei ihnen um die Stunde, in welcher er sich erträglicher befand.“ Construktionen wie αὐτοῦ καταβαίνοντος - - αὐτῷ finden sich im N. T. häufig (Luk. 17, 12. 22, 10. 53. Mark. 11, 27. u. ö.). S. Win. S. 186. — Der βασιλικός fragt genau nach der Stunde, wann es besser (κομψότερον, eigentlich „feiner, hübscher“, hier = βέλτιον) mit seinem Sohne geworden sei, um dessen völlig sicher zu werden, daß die erfolgte Genesung auch wirklich das Werk Jesu sei. Die Diener antworten: „Gestern um die siebente Stunde (d. i. um 1 Uhr Nachmittags) verließ ihn das Fieber.“ Es heißt „gestern“; denn da Kana mehrere (etwa 7—8) Stunden von Kapharnaum entfernt war, so kann es nicht auffallen, daß der βασιλικός noch unterwegs übernachtete, oder man muß das Heute vom jüdischen Tagesanfang an (Sonnenuntergang) rechnen. — V. 53.: „Es erkannte nun der Vater, daß in jener Stunde (ihn das Fieber verlassen hatte), in welcher Jesus zu ihm sagte: Dein Sohn lebt! und er selber glaubte und sein ganzes Haus.“ So hatte also das Wunder die vollste und entscheidendste Wirkung auf den Mann, welchen zunächst nur die äußere Noth zu Jesu getrieben hatte. — Zurückblickend auf 2, 11. fügt der Evangelist V. 54. hinzu: „Dieß hat Jesus abermals als zweites Wunder gethan, nachdem er aus Judäa nach Galiläa gekommen.“ Das πάλιν ist nicht mit δεύτερον zu verbinden, so daß es pleonastisch stände wie 21, 15. Matth. 26, 42. Apstg. 10, 15., auch nicht auf das ἐποίησαν für sich zu beziehen, sondern auf die Notiz, daß Jesus von Judäa nach Galiläa zurückkehrte. Jesus hatte unterdeß manche andere Wunder gethan; dieses Wunder bezeichnete aber seine zweite Wiederkehr nach Galiläa, wie das Wunder zu Kana die erste (Lange). Hiernach ist also hier eine in etwa ungenaue Wortstellung anzunehmen.

**II. Heilung eines Kranken am Teiche Bethesda, 5, 1—16.**

V. 1.: „Nach diesem (Aufenthalte Jesu in Galiläa) war ein Fest der Juden, und Jesus zog hinauf nach Jerusalem.“ Der Artikel ἡ, den einige Zeugen vor ἑορτή lesen, ist zu wenig verbürgt und als späterer Zusatz zur Bezeichnung

des bestimmten Festes zu betrachten. — Es würde sehr zur Aufhellung der Chronologie der drei letzten Lebensjahre unsers Herrn dienen, wenn es sich genau bestimmen ließe, welches Fest hier gemeint sei. Allein mit völliger Bestimmtheit läßt sich dieses nicht festsetzen. Das Passahfest (Iren., Rupert., Corn. a Lap., Klee, Hengstenb. u. A.) kann wohl nicht gemeint sein; denn dieses pflegt gewöhnlich von Johannes als das Hauptfest der Juden mit dem Artikel ἡ ἑορτή bezeichnet zu werden. Vorzüglich spricht aber dagegen die Stelle 6, 1—4. Dort ist nämlich ausdrücklich von einem bevorstehenden Passahfeste die Rede; es müßte also, wenn das hier genannte Fest auch ein Passahfest wäre, das μετὰ ταῦτα 6, 1. fast ein ganzes Jahr umfassen, was sehr unwahrscheinlich ist. Das Pfingstfest (Cyrill., Chrysostomus, Theophyl., Erasm., Maldonat u. A.) können wir hier nicht annehmen wegen der Nähe des vorhergehenden Osterfestes. Wir können dann den Aufenthalt Jesu in Judäa und die Reise durch Samaria nach Galiläa nicht gut einfügen. Das Fest der Tempelweihe im December, was nach Keppler und Petav. möglicherweise kann gemeint sein, hat die kalte Jahreszeit, in welcher die Kranken schwerlich am Teiche Bethesda lagen, gegen sich. Am besten scheint es, wenn wir uns den Verlauf der Reisen Jesu also ordnen: Am Osterfeste war der Herr in Jerusalem, und hatte dort die Unterredung mit Nikodemus (3, 1 ff.). Dann hielt er sich eine Zeit lang, wahrscheinlich den ganzen Sommer hindurch, in Judäa auf, lehrte dort und ließ taufen (3, 22.). Als sein Anhang sich täglich mehrte und die Eifersucht sowohl der Johannisjünger als auch der Pharisäer erweckte (4, 1 ff.), verließ er Judäa, um nach Galiläa zu reisen. Auf dieser Reise kam er nach Sychem und zwar, wie aus 4, 35. höchst wahrscheinlich ist, um die Zeit der Einsaat, also im November. Dann ging er nach Galiläa, und darauf machte er die hier genannte Festreise nach Jerusalem. Sehen wir nun nach, welches größere jüdische Fest nach dieser Zeit zuerst eintrifft, so ist es das Purimfest (יְמֵי הַפּוּרִים, eigentlich: Tage der Loose, Esth. 9, 24 ff., auch ἡ ἡμέρα Μαρδοχαϊκή 2 Makk. 15, 37. genannt), welches zum Andenken der Rettung des jüdischen Volkes von dem Anschlage Haman's (Esth. 9, 1 ff.) am 14. und 15. Adar, also im März etwa Einen Monat vor Ostern, mit großer Fröhlichkeit gefeiert wurde. Johannes bezeichnet dieses

Fest nicht näher, wo er doch unten das Osterfest (6, 4.), das Fest der Laubhütten (7, 2.) und der Tempelweihe (10, 22.) namentlich nennt, weil es nicht wie diese zu den großen Festen der Juden gehörte, somit für die auswärtigen Leser gleichgültiger und unbekannter war; vielleicht aber auch deßhalb nicht, weil der Fanatismus im Volke dieses Purimfest zu einem Triumphfest über die Heiden und später auch über die Christen zu machen suchte. Nehmen wir mit Hug, Meyer, Wieseler und den Meisten dieses Fest hier an, so paßt 6, 4. ganz gut.

V. 2. Die von Lachm. und Tischend. aufgenommene Lesart: *ἔστιν δὲ - - ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα κ. τ. λ.* ist als die am meisten verbürgte festzuhalten: „Es ist aber in Jerusalem hart am Schaafthore ein Teich, hebräisch zubenannt Bethesda, mit fünf Hallen." Einige spätere Handschriften lesen *ἔστιν δὲ - - προβατικὴ κολυμβήθρα:* „es ist in Jerusalem ein Schaafteich", und nach dieser Lesart übersetzt die Vulgata: *est autem - - probatica piscina.* Ebenso Ammonius: *προβατικὴ ἐκαλεῖτο (ἡ κολυμβήθρα), ὅτι ἐκεῖ συνήγετο τὰ πρόβατα τὰ μέλλοντα σφάζεσθαι εἰς τὴν ἑορτήν, καὶ τὰ ἔγκατα αὐτῶν ἐπλύνοντο ἐκεῖ.* Andere haben *ἔστιν δὲ - - ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα:* „es ist in Jerusalem beim Schaafteiche das sog. Bethesda." — Aus dem *ἔστιν* hat man den Schluß machen wollen, daß unser Evangelium vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei; aber mit Unrecht (s. Win. S. 239.). Denn der Teich war auch nach der Zerstörung der Stadt und ist jetzt noch da (s. Raumer Paläst. S. 291. 2. Aufl.). Auch läßt sich das Präsens stilistisch aus der lebendigen Vergegenwärtigung des Teiches mit seinen Umgebungen erklären. Zu *ἐπὶ τῇ προβατικῇ* kann nach alttestamentlichen Andeutungen nur *πύλῃ* ergänzt werden (Win. S. 522.). *) Von einem Schaafthore, שַׁעַר הַצֹּאן, ist nämlich auch Nehem. 3, 1. 32. 12, 39. die Rede. Es lag nach der Tradition auf der Ostseite von Jerusalem nahe am Tempel und hatte seinen Namen von den Opferthieren, welche durch dasselbe in den Tempel getrieben wurden, das jetzige Stephansthor (s. Raum. a. a. O.). — Der Teich hatte im Hebräischen d. i. in der syro-chaldäischen Landessprache

*) Anders Nonnus: *ἦν δέ τις εὐπόλητος ἐν εὐύδρῳ· προβατικῇ εὐρυτενὴς ἀσάμινθος — —*

den Beinamen (*ἐπιλεγομένη*) Bethesda, בֵּית חִסְדָּא d. i. Gnadenhaus, hieß also ursprünglich anders. Er war mit fünf Säulenhallen umgeben, die zum Aufenthalte der Kranken und Badenden dienten.

V. 3 f.: „In diesen (Hallen) lag eine Menge von Kranken, Blinden, Lahmen, Abgemagerten, welche warteten auf die Bewegung des Wassers. Denn ein Engel stieg zeitweise nieder in den Teich und machte das Wasser aufwallen; wer nun zuerst hineinstieg nach der Erregung des Wassers, der wurde gesund, mit welcher Krankheit auch immer er behaftet war." — Unter *ξηροί* sind Leute mit vertrockneten, abgemagerten Gliedern, die sonst sogenannten Paralytischen (vgl. Matth. 12, 10. Luk. 6, 6. 8.) zu verstehen. Die Worte *ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν* fehlen bei A. L. 18.; diese Worte und der ganze V. 4. bei B. C*. Sinait. 157. 314. und in einigen Versionen. Endlich V. 4. allein fehlt bei D. 33., wohingegen Andere ihn mit dem Asteriscus als Zeichen der Verdächtigkeit oder mit dem Obelus als Zeichen der Unächtheit bezeichnen. Allein diese Zeugen berechtigen nicht, die ganze Stelle für einen spätern legendenartigen Zusatz zu erklären und sie mit Tischend. aus dem Texte auszuwerfen. Denn einestheils leisten die meisten Handschriften, Versionen und Väter (von Tertullian an) für dieselbe Bürgschaft, anderntheils läßt sich die Auslassung dieser Worte viel leichter erklären als ihre spätere Einschaltung. „Wird nämlich die Erscheinung des Engels als eine leibhaftige aufgefaßt, preßt man den Buchstaben so, daß grade für den Ersten, der in das Wasser hineinstieg, der Teich sich als untrügliches Heilmittel bewies, so mußte in den Zeiten der sich bildenden Theologie die Versuchung gar nahe liegen sich an Worten zu vergreifen, die besonders dem ganz von dem Geiste der Aufklärung durchdrungenen griechischen Wesen höchst anstößig sein mußten" (Hengstenberg). Auch sprechen für die Aechtheit dieser Worte gewichtige innere Gründe. Schon der Name Bethesda verlangt in dem Folgenden um so mehr eine Erläuterung, da der Apostel ihn ausdrücklich für einen bloßen Beinamen erklärt hat. Auch erwartet man von selbst eine nähere Andeutung, in welcher Absicht die vielen Kranken hier beisammen waren; und endlich macht das *ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ* V. 7. eine vorhergehende

Erklärung durchaus nothwendig. — In κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ erklärt Lücke das ἐν: „er stieg im Teiche hinab", nämlich in die Tiefe, um die ταραχή hervorzubringen. Ueber ἐν bei Verbis der Bewegung überhaupt s. Win. S. 367 f. — Schon das κατὰ καιρόν d. i. *suo* vel *opportuno* tempore soll darauf hinweisen, daß ein höheres Gesetz über der Sache waltete. Dennoch wollen viele neuere Ausleger das hier Erzählte ganz natürlich erklären. Es habe, meinen sie, diese Quelle wegen ihrer mineralischen Bestandtheile natürliche Heilkräfte gehabt. Auf die Verwandtschaft des Wassers mit unsern Mineralquellen weise schon eine Notiz des Eusebius hin, welcher in seinem Onomastikon (ed. Cleric. p. 41.) berichte, einer von den beiden Teichen, in welchen man noch zu seiner Zeit Bethesda nachweisen wollte, habe ein stark rothgefärbtes Wasser (Hieronym. „*mirum in modum rubens*") gehabt. Die Quelle sei ferner keine perennirende sondern eine intermittirende gewesen, welche nur von Zeit zu Zeit hervorsprudelte, „wie es z. B. in Kissingen eine gashaltige Quelle gibt, welche unter vorangehendem Brausen täglich ungefähr zu denselben Zeiten zu sprudeln beginnt und grade dann, während der Gasentwickelung, am wirksamsten ist" (Tholuck).*) Der Volksglaube nun, dem auch der Evangelist sich accommodire, habe dieses zeitweise Aufsprudeln des Wassers bei Entbindung der unterirdischen Wärme, was bei vielen Mineralquellen stattfinde, der Einwirkung des Engels zugeschrieben.**) Das Wasser sei besonders heilkräftig gewesen, wenn man sich gleich nach dem Hervorsprudeln, ehe die mineralische Sättigung sich wieder verflüchtigt habe und die wohlthätige Wärme verdampft sei, in dasselbe hinabgelassen habe. — Allein diese Erklärung befriedigt

---

*) Robinson (II. 148 ff.) vermuthet, die jetzige „Quelle der Jungfrau Maria", von den Eingeborenen „Mutter der Stufen" genannt, könne der Teich Bethesda gewesen sein. Er erzählt, wie er in dieser Quelle ein plötzliches Aufsprudeln des Wassers bemerkt habe, und zwar ein so mächtiges, daß das Wasser in dem Becken binnen fünf Minuten fast um Einen Fuß gestiegen sei. Eine Frau habe versichert, daß der Wasserfluß mit unregelmäßigen Unterbrechungen stattfinde, zuweilen zwei oder drei Mal täglich, manchmal im Sommer in zwei oder drei Tagen einmal.

**) Nach Woolcot (bei Tholuck) substituirte ein Araber dem Engel bei der Quelle der Jungfrau „die Windungen eines Drachen in der Tiefe."

nicht. Denn wenn die hier angenommene Volksmeinung falsch und eine bloße Fiktion war, so durfte der Evangelist sich derselben durchaus nicht accommodiren. Sie ist aber nichts weniger als falsch; vielmehr liegt derselben der tiefere Gedanke zu Grunde, daß in den Naturerscheinungen nicht bloß todte mechanische Naturkräfte, sondern die Geister einer höhern Welt wirksam sind, daß die sogenannten Naturkräfte selbst durch eine höhere causa movens, durch Engel, in Bewegung gesetzt werden. Diese Lehre der jüdischen Theologie finden wir auch bei den Kirchenvätern und den Theologen des Mittelalters wieder. So sagt der h. Augustin (Lib. 83. quaest. c. 79.): „Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet *angelicam potestatem sibi praepositam.*" Der h. Gregor drückt sich Homil. 34. in evang., wo er von den verschiedenen Chören der Engel spricht, darüber so aus: „Ad ordinem *Virtutum* pertinere videntur omnes angeli, qui habent *praesidentiam super res pure corporeas.*" Ebenso die Naturlehrer des Mittelalters bis auf Keppler herab, diesen mit einbegriffen. Dieser sagt noch: „Jedes Element hat seinen himmlischen Archeus." Durch diese Zurückführung der Erscheinung auf einen Engel wird das Dasein und Mitwirken von Naturkräften durchaus nicht geläugnet, nur werden diese Naturkräfte selbst in ihrer höhern Ursächlichkeit aufgefaßt. Gut bemerkt Hengstenberg, daß Johannes in dem Sprudel in Karlsbad nicht minder den Engel erkannt haben würde, als in dem Teiche Bethesda; und er fügt hinzu: „Es ist dieß aber eine Betrachtungsweise der natürlichen Verhältnisse, die einem Zeitalter fremd geworden ist, welches in seiner atheistischen Grundrichtung stets den Blick auf die causas secundas gerichtet hat, von dem das Wort wieder gilt, was Paulus von den Heiden sprach: *ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα* (Röm. 1, 25.), dessen Blick an dem „monstrum ingens cui lumen ademtum" eines Kosmos ohne Gott, einer seelenlosen Natur geheftet bleibt." S. noch zu Hebr. 1, 7. — Die Worte: *ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς - - ὑγιὴς ἐγένετο, ᾧ δήποτε* (Lachmann (*οἱῳδηποτοῦν*) *κατείχετο νοσήματι*, sind nicht so zu pressen, als ob Jeder unter allen Umständen gesund geworden sei, der zuerst in den Teich hinabstieg; vielmehr will der Evangelist damit nur ausdrücken, daß das Wasser am heilkräftigsten wirkte, wenn es bewegt worden war, und daß merkwürdige Fälle von Heilungen aller Art Kranker vorlagen.

V. 5 ff. Das ἦν bildet nicht mit ἔχων eine Umschreibung des Temp. finiti, so daß man τριάκοντα κ. ὀκτὼ ἔτη zu ἐκεῖ ziehen könnte, und der Sinn wäre: „Es hielt sich dort ein Mann (schon) acht und dreißig Jahre in seiner Krankheit auf"; sondern die Worte hinter ἐκεῖ bilden einen eigenen Participialsatz: „Es war dort ein Mann, der acht und dreißig Jahre (Objektsaccus.) hatte (d. i. hinter sich hatte) in seiner Krankheit" d. h. der seit 38 Jahren krank war. — Wir lesen mit der Vulg. ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ, obwohl das αὐτοῦ bei mehreren Zeugen fehlt. — V. 6.: „Als Jesus diesen darniederliegen sah und erkannte, daß er schon viele Zeit (in der Krankheit hinter sich) hatte, spricht er zu ihm: Willst du gesund werden?" — Zu πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει ist nach V. 5. ἐν τῇ ἀσθενείᾳ zu ergänzen. Durch die Frage: θέλεις ὑγιὴς γενέσθαι; sucht der Herr die Hoffnung nach Hülfe in dem Kranken neu zu wecken, und ihn dadurch empfänglich zu machen für die Aufnahme der himmlischen Kräfte, die jetzt vom Erlöser über ihn ausströmen sollten. Denn nach V. 7. hatte der Unglückliche alle Hoffnung auf Genesung schon aufgegeben. Da seine Paralyse ihn hinderte, zur rechten Zeit in das erregte Wasser zu gelangen, so schien ihm jeder Weg zur Heilung verschlossen. Er antwortet daher auf die Frage des Herrn nicht mit einem einfachen „ja wohl, allerdings", sondern geht gleich auf das Hinderniß über, das sich bisher seinem Wunsche entgegengestellt habe: „Herr, ich habe Niemanden, daß er mich, wenn das Wasser bewegt worden, in den Teich werfe; während ich aber komme, steigt ein Anderer vor mir hinab." — In βάλῃ liegt die Vorstellung des eiligen Hineinschaffens, ehe die kurze Aufwallung vorüber sei. Aus den Worten: ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγὼ κ. τ. λ., erhellt einerseits, daß der Kranke sich noch nothdürftig forthelfen konnte, andererseits, daß von der jedesmaligen Aufwallung des Wassers nur Einer Nutzen ziehen konnte, diese also jedesmal nur an Einem Punkte des Teiches stattfand.

V. 8 f. Jesus spricht nun zu dem Kranken das göttliche Machtwort: „Stehe auf!" und augenblicklich fühlt der Kranke seine Lähmung gehoben. Er steht auf, nimmt sein Tragbett (κράβαττον ist das Tragbett der Armen von Latten und Riemen mit daraufliegender Decke), und wandelt umher zum Erweise der Brauchbarkeit seiner Füße. Der göttliche Willensakt

ist hier, wie bei den meisten evangelischen Heilungswundern an das äußere Wort geknüpft, damit es erkannt werde, woher die heilende Kraft komme. Vgl. das ganz ähnliche Wunder Matth. 9, 6. Mark. 2, 9. 11. Die Schlußbemerkung, daß diese Heilung am Sabbath geschah, soll das Folgende einleiten.

V. 10 ff. Die Juden d. h. die Synedristen (die auch V. 15 f. 33. gemeint sind), tadeln zunächst nur das Tragen des Bettes als eine Arbeit, die am Sabbathe nicht gestattet sei: „Es ist Sabbath! nicht ist es dir erlaubt das Bett zu tragen." Die Heilung erwähnen sie nicht einmal. Die rabbinischen Satzungen über die Sabbathsruhe waren nach und nach höchst complicirt geworden und wurden auf die geringfügigsten Dinge ausgedehnt. So ist auch das Tragen von Gegenständen am Sabbath nach dem Talmud zwar nicht schlechthin verboten, aber nur unter vielen Clauseln verstattet; unter anderen darf es nicht auf offener Straße geschehen (s. Tholuck). — Der Geheilte aber entschuldigt sich V. 11. mit dem Befehle dessen, der ihn gesund gemacht, und der in seinen Augen genugsame Autorität hatte, ihn von den minutiösen Sabbathsgesetzen zu entbinden: „Der mich gesund gemacht hat, der sagte mir: Nimm dein Bett und wandele!" Es liegt in der Antwort des Mannes etwas Trotzbietendes. — V. 12 f. Die Synedristen verlangen Auskunft über den Mann, der ihm die Erlaubniß gegeben, am Sabbathe sein Bett zu tragen, und so ihre Gesetze als nicht bindend erklärt hatte: „Wer ist der Mensch, der zu dir gesprochen: Nimm auf und wandele?" — *ὁ ἄνθρωπος* ist verächtlich gesprochen. Das *τὸν κράβαττόν σου*, welches viele Zeugen auch hier hinter *ἆρον* lesen, ist wahrscheinlich Zusatz aus V. 8. 11. Treffend bemerkt zu diesen Worten Grotius nach Theophyl.: „En malitiae ingenium! Non dicunt: quis est ille qui te sanavit, sed quis iussit grabbatum tollere. Quaerunt non quid mirentur, sed quid calumnientur." Aehnlich Maldonat. — V. 13. Der Geheilte vermag keine Auskunft zu geben, weil Jesus gleich nach der Heilung ausgewichen war, um sich dem Volke zu entziehen. — Das Verb. *ἐκνεύειν*, welches im N. T. nur hier vorkommt, heißt „ausbeugen, ausweichen" = *ἐκκλίνειν*.

V. 14 ff. Wahrscheinlich ging der Geheilte gleich zum Tempel, um dort Gott seinen Dank für die Heilung darzubringen.

Hier traf ihn Jesus und suchte nun die leibliche Heilung, die demselben zu Theil geworden, zu seiner geistigen Heilung zu benutzen. „Siehe“, — spricht der Herr zu ihm — „du bist gesund geworden! Sündige nicht wieder, damit dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre.“ Die 38jährige Krankheit dieses Mannes war also Folge und Strafe seiner persönlichen Sünden, die Jesus kannte, gewesen. Daher warnt ihn der Herr vor Sünden, damit ihn, wenn er rückfällig geworden, nicht noch größere Strafe treffe. — V. 15. Der Geheilte hat nun erfahren, wer sein Wohlthäter sei, und er zeigt dieß den Synedristen (τοῖς Ἰουδαίοις) an, nicht aus Bosheit, wie man wohl gemeint hat, oder aus stumpfsinnigem Gehorsam gegen seine Oberen, auch nicht aus Dankbarkeit, um seinen Wohlthäter bei den Juden zur Anerkennung zu bringen („non fuit piger in evangelizando, quem viderat“, August.), sondern (wie Meyer richtig bemerkt) um nachträglich die Auktorität, unter welcher er gehandelt hatte, und deren Nennung er den Juden hatte schuldig bleiben müssen, geltend zu machen. Diese Auktorität ist ihm unmittelbar höher als die der Synedristen, und er trotzt ihnen damit. Vgl. 9, 17. 31 ff. — V. 16. Die pharisäischen Synedristen verfolgten nun Jesum nicht deßhalb, weil er dem Geheilten erlaubt hatte, sein Bett zu tragen, sondern „weil er diese Dinge, wie die Heilung des Paralytischen, an einem Sabbath thäte.“ Die jüdischen Schriften enthalten eine Menge von Bestimmungen, welche die gesetzliche Rechtmäßigkeit der Heilungen am Sabbathe theils von der Beschaffenheit der Krankheit theils von der Anwendung der Heilmittel abhängig machen. Nur wo Gefahr im Verzuge da war, durften am Sabbathe Heilmittel angewendet werden. — Die Worte *καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι*, welche die Recepta und Scholz hinter *τὸν Ἰησοῦν* lesen, sind ohne Zweifel aus V. 18. hier eingeschaltet. Sie fehlen in B. C. D. L. Sinait., Minuskeln, Vulgata, Itala und bei den Vätern.

**III. Rede Jesu**, V. 17—47.

V. 17 f.: „Jesus aber erwiderte ihnen (auf ihre Anfeindungen): Mein Vater wirkt bis jetzt; auch ich wirke.“ Wie aus dieser Antwort des Herrn erhellt, beriefen sich die Synedristen für ihre Befeindung (*διώκειν*, V. 16.) Jesu auf 1 Mos. 2, 2 f. 2 Mos. 20, 10 f., wo es heißt, daß Gott am siebenten

Tage geruhet habe von allen seinen Werken, und daß er diesen Tag geheiligt habe, damit auch der Mensch an diesem Tage von seiner Arbeit ruhe. Dagegen sagt nun Jesus, daß diese Ruhe Gottes nicht als eine absolute Unthätigkeit zu fassen sei; vielmehr wirke Gott ununterbrochen fort. Das ἕως ἄρτι umfaßt ausdrücklich nur die ganze Vergangenheit von der Weltschöpfung an bis auf den gegenwärtigen Augenblick, wo sich Jesus eben wegen Sabbathsbrechung zu vertheidigen hat, schließt aber stillschweigend die Zukunft mit ein, ist daher dem Sinne nach soviel als „fort und fort" (vgl. Matth. 1, 25.). Gott wirkt aber fort dadurch, daß er das Geschaffene erhält und regiert, und er wirkt fort in seinen Veranstaltungen zum Heile der Menschen. So ruht Gott in seiner Thätigkeit und ist thätig in seiner Ruhe. Mit diesem Satze: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, hat Jesus die Basis umgeworfen, auf welche die Pharisäer ihre minutiösen Sabbathsgesetze gründeten, und zugleich die Sabbathsfeier auf ihre wahre Idee zurückgeführt. Die Sabbathsfeier soll den in der Mannigfaltigkeit der irdischen Dinge zerstreuten Menschengeist sammeln zur innern Einheit. Wer eine solche Sammlung fortwährend hätte und sich bewahrte, der feierte alle Tage Sabbath; alle äußere Thätigkeit würde die innere Ruhe in ihm nicht stören. Allein es ist dem Menschen hienieden nicht wohl möglich, in dieser beständigen Sammlung und Ruhe zu verharren, und deßhalb ist von Gott ein bestimmter Tag angeordnet, an welchem der Mensch sich vorzugsweise dieser Ruhe befleißigen soll. Wie aber die ewige Ruhe Gottes seine fortdauernde Thätigkeit zum Wohle der Menschen nicht ausschließt, so auch die menschliche Sabbathsruhe nicht die Wirksamkeit des Menschen zum Wohle der Mitmenschen. — Dem Wirken des Vaters stellt Jesus in κἀγὼ ἐργάζομαι sein Wirken zur Seite. Die asyndetische Nebeneinanderstellung der beiden Sätze statt: „wie mein Vater bis jetzt wirkt, so wirke auch ich", hebt ihren Nachdruck. Der Sohn wirkt nicht ohne den Vater; aber auch der Vater nicht ohne den Sohn. Denn der Sohn als das Urwort, durch welches der Vater von Ewigkeit her sich vor sich selbst ausspricht, ist das Princip aller Offenbarung und Wirksamkeit Gottes nach Außen. — V. 18.: „Deßhalb nun suchten die Juden noch mehr ihn zu tödten, weil er nicht bloß den Sabbath bräche, sondern auch Gott seinen ei-

genen Vater nennete, sich selbst Gott gleich machend.“ Den tiefern Sinn der Worte Jesu über die Sabbathsruhe fassen die Juden nicht — sie bleiben bei ihrer Meinung, daß er durch die Heilung den Sabbath gebrochen habe — wohl aber verstehen sie, daß er durch das ὁ πατήρ μου sich eine ihm eigenthümliche (ἴδιον) göttliche Sohnschaft beilege, und dadurch, daß er sein Wirken dem Wirken des Vaters an die Seite stelle, sich selbst auf gleiche Stufe mit Gott setze, sich eine göttliche Wesenheit vindicire. Dieß erregt noch mehr ihre Erbitterung als der vermeintliche Sabbathsbruch, weil sie darin eine Blasphemie sehen.

V. 19 f. Jesus stellt die Folgerung, welche die Synedristen aus seinen Worten ziehen, daß er nämlich sich selbst Gott gleich setze, nicht in Abrede, sondern er bekräftigt sie auf das Nachdrücklichste (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) dadurch, daß er die gänzliche Einheit seines Wirkens mit dem des Vaters behauptet. Und er thut dieß zuerst negativ, indem er alles Handeln aus eigenem, von Gott losgelöstem Willen in sich negirt: „Nicht kann der Sohn von sich selbst etwas thun, wenn er es nicht den Vater thun sieht“, dann auch positiv, indem er sagt, das Thun des Vaters sei zugleich auch das Thun des Sohnes: „Denn was jener thut, das thut gleicherweise auch der Sohn.“ Der Grund dieser Einheit des Wirkens zwischen Vater und Sohn liegt aber nicht in der bloß moralischen Willenseinheit, wie sie auch zwischen Gott und den Menschen stattfinden kann, sondern in der Wesenseinheit. Auf diesen Grund deutet schon das οὐ δύναται hin: Geschaffene Wesen können von Gott abfallen, können etwas, zu ihrem Verderben, von sich selbst thun; nicht so aber der Sohn, der vollkommenste Abdruck und Abglanz des göttlichen Wesens (s. zu Hebr. 1, 3.). Noch mehr aber drückt dieß der folgende V. 20. aus: „Denn der Vater liebt den Sohn, und Alles zeigt er ihm, was er selbst thut.“ Es heißt hier φιλεῖ. Die beiden Verba φιλεῖν und ἀγαπᾶν unterscheiden sich wie das latein. *amare* und *diligere;* letzteres drückt mehr die Hochachtung, ersteres die Liebes-Affektion aus (vgl. 11, 5. 21, 15 ff.). — Als das Band zwischen Vater und Sohn und somit auch als der Grund der Einheit ihrer Wirksamkeit wird hier also die Liebe angegeben. Diese Liebe des Vaters zum Sohne ist aber eine wesenhafte. Wie nämlich die menschliche Liebe als schwaches Abbild der gött-

lichen in wechselseitigem Geben und Empfangen besteht, so ist die göttliche Liebe des Vaters zum Sohne als die vollkommene Wesensmittheilung aufzufassen. In dieser Wesenseinheit hat der Vater das δεικνύειν, die mehr aktive Thätigkeit, der Sohn das βλέπειν, die mehr receptive Thätigkeit d. h. der Sohn schaut in der Wesenheit des Vaters, was dieser von Ewigkeit her zum Heile der Menschen beschlossen hat, und führt als der ewige Offenbarer des verborgenen Gottes (s. zu 1, 1 ff.) dasselbe in der Zeit aus. Und im voraus verheißt der Herr, daß er nach dem Willen seines himmlischen Vaters noch größere und noch mehr Bewunderung erregende Werke verrichten werde, als diese und ähnliche Heilungen, die er eben vollbracht: „und größere Werke als diese wird er ihm zeigen, damit ihr (Ungläubigen, wenn ihr auch nicht glauben wollet, so doch) staunet", somit wenigstens beschämt werdet.

V. 21. Als ein solches größeres Werk wird nun zuvörderst die Todtenerweckung genannt: „Denn wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will." — Man hat darüber gestritten, ob hier von der geistlichen oder von der leiblichen Erweckung und Belebung oder von beiden zumal die Rede sei? Allein, daß Christus zunächst die geistliche, sittliche Todtenerweckung im Auge habe, erhellt, abgesehen von dem Folgenden, allein schon aus dem οὓς θέλει und aus dem Präsens ζωοποιεῖ. Denn die leibliche Erweckung wird dereinst ganz allgemein sein, nicht so aber die geistliche; diese findet hienieden mit Auswahl nach dem gnädigen Rathschlusse Gottes statt. Aus dieser geistlichen Erweckung entwickelt sich aber ganz naturgemäß am jüngsten Tage auch die leibliche; denn Christus ist der Erlöser des ganzen Menschen nach Seele und Leib. Der Leib steht nur darum zum seligen Leben auf, weil der Geist zuvor das Leben schon empfangen hat (vgl. 6, 40. 44 ff. Röm. 8, 11.). Von dieser leiblichen Erweckung ist aber erst V. 28 f. die Rede; daher dort die Futura. — Es steht hier zuerst ἐγείρει und dann ζωοποιεῖ; nach dieser Stellung ist ἐγείρειν von der ersten Erweckung aus dem geistlichen Sündentode, ζωοποιεῖν aber von der vollständigen Wiederbelebung durch Mittheilung der heiligmachenden Gnade zu verstehen. Anders ist die Sache gedacht Eph. 2, 5 f., wo beide Ausdrücke in umgekehrter Ordnung vor-

kommen. Es ist aber diese Stelle nebst Röm. 6, 3 f. 8. hier zum ganzen Gedanken zu vergleichen.

V. 22 f. Mit der geistlichen Erweckung und Belebung verbindet nun der Herr als das zweite größere Werk das Gericht, welches ebenfalls zunächst als ein geistliches aufzufassen ist. „Denn auch nicht der Vater richtet Jemanden, sondern er hat das Gericht ganz dem Sohn übergeben." Das *γάρ* geht auf das vorhergehende *οὓς θέλει ζωοποιεῖ:* als Richter derjenigen, die ihn nicht aufnehmen wollen, ist der Sohn der *ζωοποιῶν* derjenigen, welche er aufnehmen und zur Seligkeit führen will, und umgekehrt. Mit der geistlichen Erweckung und Wiederbelebung, der *ζωοποίησις*, steht die *κρίσις* als deren Correlat in unmittelbarer Verbindung. Christus erschien nämlich als das wahre Licht und Leben in der finstern, geistig erstorbenen Welt der Sünde. Welche ihn im Glauben aufnahmen, die wurden Licht und zu neuem Leben wieder erweckt und umgeboren, gingen also unmittelbar vom Tode zum Leben über; die ihn aber in Unglauben von sich stießen, blieben in der geistigen Finsterniß und im geistigen Tode, schieden sich also von dem Lichte und Leben und eben damit auch von allen denen, die das Licht und das Leben Christi in sich aufgenommen hatten (vgl. 1, 5. 12.). Mit dem Auftreten Christi begann also nach vielen vorhergegangenen Präludien die eigentliche letzte *κρίσις* in der Menschheit, und diese *κρίσις* oder Scheidung setzt sich fort im Laufe der Jahrhunderte, meistens unsichtbar, bisweilen aber auch in besonders wichtigen Perioden sichtbar hervortretend, bis sie zuletzt am jüngsten Tage in einem großen und furchtbaren Finale schließt. Das Wort des Dichters, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, enthält somit eine tiefe Wahrheit. Dieses Gericht wird nun hier ausdrücklich nicht auf den Vater, sondern auf den Sohn zurückgeführt. Denn der Sohn ist als das Urwort der sich nach Außen hin offenbarende Gott, und als das Urlicht ist er das scheidende Element, welches die Finsterniß von sich ausscheidet. Unten V. 27. wird dem Sohne das Gericht zugeschrieben, „weil er Menschensohn ist." Das widerspricht dem Gesagten durchaus nicht. Als der Gott der Offenbarung ist der Sohn es, durch welchen ursprünglich die Welt geschaffen wurde (1, 3.). Als Schöpfer mußte er auch der Erlöser der gefallenen Welt werden; denn die Erlösung ist zuletzt nichts an-

ders als eine Neuschöpfung. Um aber die Welt zu erlösen, mußte der Sohn Gottes ein Glied der Menschheit also Menschensohn sein, damit er sein Verdienst zum Gemeingute aller Menschen machen konnte. Denn nur in der Menschheit als organischem Ganzen findet eine Reversibilität wie des Mißverdienstes so auch des Verdienstes statt. Als Menschensohn ist aber Christus der Stammvater eines neuen Geschlechts, das Haupt eines neuen Leibes geworden, welches alle lebendigen Glieder dereinst mit sich vereinigen und dann erst vollkommen den neuen Menschen bilden, alle todten Glieder aber von sich ausscheiden, also Gericht halten wird (vgl. V. 27., s. zu 1 Kor. 15, 21 f.). — Es heißt hier δέδωκεν, weil der Sohn wie seine Wesenheit so auch seine Macht vom Vater hat. Das πᾶσαν gehört zu δέδωκεν: ganz, nicht theilweise, also nicht bloß nach seinem letzten Akte am jüngsten Tage, sondern auch nach seinem historischen Verlaufe, hat er ihm das Gericht übertragen. — V. 23. Der Zweck dieser Belebungs- und Gerichts-Thätigkeit des Sohnes ist: „Damit Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren." Denn: „Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt (auch) den Vater nicht, der ihn gesandt hat." Die Ehre Gottes ist das letzte Ziel aller Creatur; selbst der Teufel verkündet thatsächlich Gottes Ehre, nämlich dessen Gerechtigkeit. Gott der Vater wird aber nur geehrt im Sohne, seinem Gesandten, dem Vermittler zwischen Gott und der Creatur.

V. 24 f.: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich gesandt, hat ewiges Leben und kommt nicht in's Gericht, sondern ist übergegangen aus dem Tode in das Leben." Feierlich betheuert der Herr hier, wer sein Wort höre und an dasselbe als an das Wort eines Gottesgesandten (τῷ πέμψαντί με) glaube, der habe bereits das ewige Leben. Glauben nämlich im johanneischen Sinne ist nicht ein bloßes, abstraktes Fürwahrhalten, sondern ist etwas Sakramentales, ist das lebendige, reale In-sich-Aufnehmen dessen, was man glaubt. Wer an Christus wahrhaft glaubt, der nimmt ihn geistlicher Weise in sich auf, der hat also, da Christus das Leben κατ' ἐξοχήν ist, das ewige Leben bereits in sich, kommt somit nicht in die κρίσις d. h. der wird nicht von Christo geschieden und damit dem ewigen Tode anheimgegeben, sondern ist bereits aus dem Zustande

des geistlichen Todes in den Zustand des wahren Lebens übergegangen. Das μεταβέβηκεν ist also als ein reines Perfektum festzuhalten. Das ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων erinnert an 5 Mos. 18, 15.: „Einen Propheten aus deiner Mitte von deinen Brüdern mir gleich wird dir erwecken der Herr, auf ihn sollet ihr hören"; und V. 19.: „Und der Mann, welcher nicht hören wird auf meine Worte, die er reden wird in meinem Namen, von dem werde ich's suchen." — V. 25.: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, es kommt die Stunde und ist schon jetzt, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die, welche ihr Gehör gegeben haben werden, werden leben." — Mit vollem Nachdrucke (ἀμὴν ἀμήν) wiederholt hier der Heiland denselben Gedanken, welchen er im vorhergehenden Verse ausgesprochen hat, nur in anderer Weise. Daß unter οἱ νεκροί die geistlich Todten zu verstehen sind (Matth. 8, 22. Offenb. 3, 1.), und der ganze Vers nicht mit Einigen auf die Todtenerweckung am jüngsten Tage gedeutet werden darf, folgt allein schon aus dem καὶ νῦν ἐστιν. Daß er aber auch nicht mit Andern auf die Todtenerweckungen, welche Jesus in den drei letzten Lebensjahren wirkte (Joh. 11. Mark. 5, 41. Luk. 7, 14.), bezogen werden kann, ergibt sich aus dem οἱ ἀκούσαντες, welches wegen des Artikels nur von dem gläubigen Hören, von der willigen Aufnahme des Wortes Christi verstanden werden darf. Paraphrasirend könnten wir also diese Worte etwa so wiedergeben: „Ich versichere euch, von jetzt an wird die dem Tode der Sünde anheimgefallene Menschheit die erweckende Stimme des Sohnes Gottes, sein gnadenreiches Evangelium, hören, und die es gläubig annehmen, werden eben dadurch zum wahren Leben erweckt werden."

V. 26 f. Dieser Satz schließt mit γάρ an das unmittelbar vorhergehende καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν begründend an: Welche seine erweckende Stimme hören, die werden leben; „denn wie der Vater Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, Leben in sich selbst zu haben" d. i. selbstständige Quelle des Lebens für die Menschen zu sein. Gut bemerkt der h. Augustin zu dieser Stelle: „Der Vater hat das Leben aus sich und nicht vom Sohne; der Sohn hat das Leben in sich, aber vom Vater." — V. 27.: „Und Macht hat er ihm gegeben auch Gericht zu halten, weil er Menschen-

sohn ist." — Eben weil Christus als der ewige Sohn Gottes die Macht hat, der gläubigen Menschheit das wahre Leben mitzutheilen, hat er auch die Gewalt diejenigen, welche ihn nicht aufnehmen wollen, von sich auszuscheiden und damit der ewigen Verdammniß anheimzugeben, mit andern Worten: er hat die Befugniß und Macht, ein verurtheilendes Gericht zu halten. Und er hat diese Macht nicht bloß als Gottessohn, sondern sie ist ihm auch als Menschensohn verliehen. Das Nähere hierüber s. zu V. 22 f. Verfehlt ist es, wenn man ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν bloß als Begründung des ἔδωκε faßt: Diese Macht ist ihm aber vom Vater gegeben, weil er ein Menschensohn d. h. weil er ein Mensch ist, mithin die Gerichtsbefugniß nicht von selbst haben kann, und sie nicht haben würde, wenn sie ihm nicht vom Vater gegeben wäre (Meyer).

V. 28 ff. Von der geistlichen Erweckung und dem unsichtbaren Gerichte geht nun der Heiland über zu der leiblichen Erweckung und zu dem sichtbaren Gerichte am jüngsten Tage (s. zu V. 21.): „Wundert euch nicht darüber; denn es kommt die Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, und es werden herausgehen die, welche das Gute gethan haben zur Auferstehung des Lebens, die welche das Schlechte getrieben haben, zur Auferstehung des Gerichtes." — μὴ θαυμάζετε ist eine rhetorische Wendung und drückt eine Steigerung des Gedankens aus: „Wundert euch nicht über das, was ich euch von der geistlichen Erweckung gesagt habe; denn ich muß euch noch mehr sagen, ich muß euch erklären, daß ich der Erwecker auch der leiblich Todten und ihr Richter am jüngsten Tage sein werde." Man beachte das πάντες: die leibliche Auferstehung wird eine allgemeine sein (s. zu 1 Kor. 15, 21 f.); Alle werden aus den Gräbern hervorgehen, aber zu einem verschiedenen Loose. — Zu οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες und οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες vgl. 3, 20 f. Nicht der bloße Glaube also, sondern die aus dem Glauben oder Unglauben hervorgehenden Werke werden die Norm der künftigen Auferstehung sein. Vgl. Matth. 25, 31 ff. — ἀνάστασις ζωῆς - κρίσεως ist = ἀνάστασις εἰς ζωήν - εἰς κρίσιν (Win. S. 169 f.); κρίσις ist aber soviel als κατάκρισις, also: Auferstehung, welche zum ewigen Leben — zur ewigen Verdammniß führt. — V. 30.: „Nicht kann

ich etwas thun von mir selbst. Wie ich höre, so richte ich; und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht suche meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat." Also das Gericht, welches Christus dereinst abhalten wird, wird ein gerechtes sein, weil 1) der Vater, der Allgerechte, im Sohne richtet: *οὐ δύναμαι - - οὐδέν*, der Sohn nur ausspricht, was er im Vater schaut und gleichsam vom Vater hört: *καθὼς ἀκούω κρίνω;* und weil 2) zwischen Vater und Sohn völlige Willensgleichheit ist: *ὅτι οὐ ζητῶ κ. τ. λ.*

V. 31 ff. Großes hatte der Herr im Vorhergehenden von sich ausgesagt; er hatte sich als den Erwecker und Richter der gesammten Menschheit dargestellt. Diese Aussprüche über seine erhabene Würde führen ihn ganz natürlich auf die Zeugnisse für dieselbe. Wahrscheinlich las er in den staunenden Zügen seiner Zuhörer die Fragen: „Wie beweisest du dieses? Wie können wir deinem Selbstzeugnisse Glauben schenken?" Vgl. 8, 13. Diesen und ähnlichen Fragen kommt daher Jesus zuvor, und er bestätigt sein Selbstzeugniß 1) durch das Zeugniß Gottes, V. 32. 36 ff., 2) durch das Zeugniß des Täufers, V. 33 ff. und 3) durch das Zeugniß der heil. Schrift, V. 39., damit nach der Rechtsregel des A. T's (5 Mos. 19, 15.) „auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen die Sache bestätigt werde." Er sagt zunächst: „Wenn ich zeuge von mir selbst, so ist mein Zeugniß nicht wahr." Auffallend ist, daß der Heiland hier grade das Gegentheil von dem sagt, was er unten 8, 14. auf eine gleiche Frage erwidert. Dort sagt er nämlich, sein Zeugniß über sich selbst sei wahr, hier, es sei nicht wahr. Diese scheinbare Differenz löset sich aber einfach dahin, daß Christus sich hier auf den bloß menschlichen Standpunkt seiner Zuhörer stellt. Es ist als wenn er sagte: Stände mein Selbstzeugniß allein, so würde es freilich nach eurer Ansicht und Regel keine Gültigkeit haben. In der Stelle 8, 14. aber spricht der Herr von seiner göttlichen Würde aus, von welcher aus es keine stärkere Erhärtung der Wahrheit geben kann, als eben sein Wort, indem dieß eins ist mit dem untrüglichen Worte Gottes. Wir können auch so sagen: Das Zeugniß, welches ein Mensch von sich selbst ablegt, ist das zuverläßigste und das unzuverläßigste, je nachdem die Person gilt, die es ausspricht. Seinen Jüngern und allen denen gegenüber, welche ihre Augen und Herzen nicht

verschlossen vor dem Ausdruck der Wahrheit und Heiligkeit, die sein ganzes Wesen umgaben, mußte Jesu Zeugniß über sich selbst das gewissesté und zuverläßigste sein; von ihnen forderte er daher auch, daß sie ihm um seines Wortes willen glaubten. Für alle diejenigen aber, welche einen solchen Eindruck von der Heiligkeit seiner ganzen Erscheinung nicht empfanden, hatte sein Selbstzeugniß keine absolute Beweiskraft, für sie mußte seine unbedingte Glaubwürdigkeit erst auf andere Weise erwiesen werden.

V. 32.: „Ein Anderer ist, der von mir zeugt; und ich weiß, daß wahr ist das Zeugniß, welches er von mir ablegt." — Es fragt sich, wer hier unter ἄλλος zu verstehen sei? Chrysostom., Theophyl., Euthym. Zig., Erasm. u. A. verstehen darunter Johannes den Täufer; Cyrillus, Augustin., Beda, Rupert. u. A. aber Gott den Vater. Ist Letzterer gemeint, so wird der Gedankengang allerdings unterbrochen; denn gleich V. 33—35. folgt das Zeugniß des Täufers, und erst V. 36. das eigentliche Zeugniß des Vaters. Bei der erstern Annahme schreitet der Gedankengang richtig vom Niedern zum Höhern fort; allein es paßt dann das Präsens μαρτυρεῖ nicht, es müßte wie V. 33. das Perfektum stehen, da das Zeugniß des Täufers ein bereits vergangenes war. Auch sagt Jesus V. 34. selbst, daß er dieses nicht für sich geltend machen wolle. Daher ist es allein richtig, unter ἄλλος Gott den Vater zu verstehen (vgl. 8, 18. 54. 1 Joh. 5, 9.). Darauf führt auch das καὶ οἶδα ὅτι ἀληθής κ. τ. λ., welches wiederum hinweiset auf den Wesenszusammenhang zwischen dem Sohne und dem Vater. Auf das V. 33. 34. folgende Zeugniß des Täufers beruft sich dann der Herr nur nebenbei der menschlichen Schwachheit seiner Zuhörer wegen.

V. 33 ff.: „Ihr sandtet zu Johannes, und er hat gezeugt für die Wahrheit; ich aber nehme von einem Menschen das Zeugniß nicht an, sondern sage dieses, damit ihr gerettet werdet." Also nur nebenbei weiset der Herr auf das Zeugniß des Johannes hin, welches sie selbst vernommen. Dieser, sagt er, habe der Wahrheit, daß nämlich Jesus der Messias, das von dem Propheten verheißene Lamm Gottes sei, welches der Welt Sünde hinwegnehme, Zeugniß abgelegt (1, 19 ff. 29 ff.); und da sie ihrerseits (ὑμεῖς) den Täufer für einen Propheten hielten, wie ihre amtliche Sendung an denselben

(1, 19.) bewies, so hätten sie diesem Zeugnisse Glauben schenken müssen. Doch bemerkt Jesus ausdrücklich, daß er seinerseits (ἐγὼ δέ) nach einem bloß menschlichen Zeugnisse nicht hasche (λαμβάνειν τί = „etwas erfassen, nach etwas greifen"), sondern sich nur deßhalb darauf beziehe, um ihnen den Glauben, der zum Heile führe, zu erleichtern. Zur vollen Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Jesu gelangt der Mensch nur durch das innere Zeugniß des heil. Geistes; alle äußern Zeugnisse dienen nur dazu, ihn für dieses innere Zeugniß vorzubereiten und empfänglich zu machen. Daher sagt Christus unten 15, 26 f.: „Der Geist der Wahrheit ist es, der von mir zeugt. Und ihr (Apostel) werdet zeugen, weil ihr bei mir seid von Anfange an." Dieses äußere Zeugniß der Apostel und innere Zeugniß des h. Geistes setzt sich ununterbrochen fort in der Kirche. — Von Johannes sagt dann der Herr V. 35.: „Jener war die brennende und scheinende Leuchte (die euch nämlich hätte auf den Weg der Wahrheit bringen sollen); ihr aber wolltet euch (nur) eine Zeitlang ergötzen an seinem Lichte" d. h. anstatt euch von ihm erleuchten zu lassen, habet ihr es gemacht wie Kinder, die mit dem Lichte spielen, ihr habet nur die sinnliche Lust der Neugierde und der Unterhaltung an ihm zu befriedigen gesucht. — Der Ausdruck λύχνος bezeichnet weniger als φῶς; Christus ist das ursprüngliche, den Täufer selbst erleuchtende Licht, τὸ φῶς (1, 8.), gleichsam die Sonne, Johannes war nur die Leuchte, allerdings als Vorläufer des Messias die Leuchte im eminenten Sinne; daher der Artikel vor λύχνος. Einige meinen, daß der Heiland mit dem Artikel ὁ λύχνος ὁ καιόμ. auf eine alttestamentliche Stelle, nämlich auf Sir. 48, 1. hindeute, wo es von Elias, dem Vorbilde des Täufers also heißt: „Und es fuhr auf Elias der Prophet wie ein Feuer, und sein Wort brannte wie eine Fackel (ὡς λαμπὰς ἐκαίετο)." Allein die Ausdrücke sind zu verschieden. Zu ὁ καιόμενος κ. φαίνων bemerkt Rupert.: „*ardens* intrinsecus testificandae veritatis amore; *lucens* extrinsecus verbo et opere." — Das ἠθελήσατε steht in der Bedeutung: „ihr wolltet nichts weiter"; es drückt das subjektive Belieben im Gegensatze gegen das gläubige Eingehen in Gottes Ordnung aus. In dem ὑμεῖς δὲ ἠθελήσατε κ. τ. λ. charakterisirt der Herr das leichtsinnige Wesen, den leichtfertigen Weltsinn seiner Zeitgenossen: aus dem

ernsten Bußprediger machten sie ein unterhaltendes, ergötzliches Tagesereigniß, welches sie bald wieder vergaßen. Zu πρὸς ὥραν vgl. Gal. 2, 5. Philem. V. 15. Alle Neugierde ist bald gesättigt.

V. 36 ff. Von dem Zeugnisse des Täufers geht nun Christus wieder über zu dem göttlichen Zeugnisse, welches in seinen Wundern liegt: „Ich aber habe das Zeugniß, welches größer ist als (das des) Johannes: Die Werke nämlich, die mir der Vater gegeben hat, daß ich sie vollende, sie grade, die Werke, welche ich thue, zeugen von mir, daß der Vater mich gesandt hat." — μείζω τοῦ Ἰωάννου nach der bekannten *Comparatio compendiaria* statt μείζω τῆς τοῦ Ἰωάννου (vgl. Matth. 5, 20., s. Win. S. 219.). Dieses größere Zeugniß liegt nun, sagt der Herr, in den Wundern (ἔργα = σημεῖα vgl. 3, 2. 7, 3. 21.), die der Vater durch ihn (δέδωκε) und die er doch wieder selbstständig verrichtet (ἐγὼ ποιῶ). Vgl. V. 20. Diese Wunder, die deutliche Zeichensprache Gottes (V. 37 f.), legitimiren ihn als Gottesgesandten, sind somit noch immer die vollgültigen Beweismittel der göttlichen Sendung Christi. — V. 37 f.: „Und, der mich gesandt hat, der Vater, Er (ἐκεῖνος, Recepta αὐτός) hat gezeugt von mir; weder habet ihr seine Stimme je gehört noch seine Gestalt gesehen, und sein Wort habet ihr nicht in euch bleibend, weil ihr dem nicht glaubet, welchen Er entsendet hat." — In den genannten Wundern hat der Vater selber Jesum als seinen Abgesandten bezeugt, in ihnen hat er gleichsam hörbar zu ihnen gesprochen, ist er sichtbar ihnen entgegengetreten; aber sie haben weder seine Stimme hören noch seine Gestalt sehen wollen. Nach dieser Fassung beziehen wir also die Worte V. 37. mit August., Grotius, Maldon. u. A. auf die Wunder, durch welche Gott für Jesus bereits Zeugniß gegeben hat (μεμαρτύρηκε). Die beiden Ausdrücke φωνή und εἶδος sind dann natürlich bildlich zu fassen und bezeichnen die verschiedenen Offenbarungsformen Gottes nach Außen, die das Ohr und das Auge des geöffneten Geistes zu erkennen vermögen. — Cyrillus, Theophyl., Euthym. Zig., Beda u. v. A. wollen diese Worte von dem Zeugnisse verstehen, welches Gott selbst in der Schrift des A. T., in den messianischen Weissagungen, von Christo abgegeben habe; aber wohl mit Un-

recht, da von dem Zeugnisse der h. Schrift erst V. 39. die Rede ist. Ganz willkürlich behaupten Andere (Chrysostom., Rupert., Jansen.), es sei hier das Zeugniß gemeint, welches durch die göttliche Stimme bei der Taufe Jesu abgelegt wurde (Matth. 3, 17.). — V. 38. Nach unserer Erklärung des V. 37. müssen wir hier den Ausdruck λόγος, welcher offenbar der φωνή und der εἶδος gegenüber steht, von der innern Offenbarung Gottes im Herzen des Menschen verstehen. In jedem Gemüthe spricht das Wort Gottes, und dieses klingt an, wo von Außen her etwas Verwandtes dem Menschen begegnet. Die Sünde aber hat die Erregbarkeit dieses innern Wortes geschwächt; es zeigt sich nur in Momenten wirksam und ist nicht „bleibend." Erst wenn der Mensch glaubend und liebend Christum in sich aufgenommen hat, wohnt dieses innere Wort wiederum bleibend in ihm, und dann versteht er die äußern Offenbarungen Gottes in den Wundern, in der Natur und in der Geschichte. So steht Alles in einem geheimnißvollen Kreislaufe: Die Wunder sollen den Menschen zum Glauben an Christus führen; sie thun dieß jedoch nur dann, wenn der Mensch eine innere Empfänglichkeit für die göttlichen Offenbarungen hat, wenn er in seinem Innern Gottes Wort hört; hierzu kommt aber der Mensch wiederum nur durch Glauben an Christus.

V. 39 f. Drittes Zeugniß, das der heil. Schrift. Ob ἐρευνᾶτε*) als Indikativ oder als Imperativ zu fassen sei, darüber sind ältere wie neuere Ausleger verschiedener Meinung. Wenngleich der Sinn nach beiden Fassungen im Wesentlichen derselbe bleibt, so scheint doch wegen des correlaten καὶ οὐ θέλετε κ. τ. λ. erstere den Vorzug zu verdienen: „Ihr erforschet die Schriften, weil ihr der Meinung seid, in ihnen ewiges Leben zu haben. Und die grade sind es, die von mir zeugen; und — ihr wollet nicht zu mir kommen, um ewiges Leben zu haben!" Es galt als Grundsatz bei den Rabbinen: „Wer die Worte des Gesetzes sich aneignet, der erwirbt sich das Leben der künftigen Welt." Diesen Grundsatz tadelt der Herr nicht; jedoch, sagt er, dieses Leben,

*) Tischend. hat nach B*. Sinait. ἐραυνᾶτε und bemerkt, daß diese sonst nicht vorkommende Form des Verbums sich auch 7, 52. 1 Kor. 2, 10. 1 Petr. 1, 10. Offenb. 2, 23. und in einigen alten Handschriften der LXX finde.

was ihr in der h. Schrift suchet, findet ihr nicht ohne mich, das Leben κατ' ἐξοχήν. Das A. T. enthält nur todte Buchstaben, wenn die Beziehung auf Christus daraus weggenommen wird. Christus ist die Seele, das Leben der h. Schrift. Aber nur derjenige findet ihn und mit ihm das wahre Leben dort, der guten Willens ist, der zu ihm kommen will. Vgl. 2 Kor. 3, 14 ff. — In καὶ οὐ θέλετε κ. τ. λ. ist καί = „und". Dieses einfache „und" drückt das Staunen oder die Wehmuth, welche in diesen Worten liegt, beredter aus, als ein voller tönendes „aber, dennoch, deßungeachtet" (s. Win. S. 387.).

V. 41 ff. Hier lehnt der Herr zunächst den Verdacht von sich ab, als dringe er auf den Glauben an ihn aus eitler Ehrsucht, und deckt ihnen zugleich den Grund ihres Unglaubens auf: „Nach Ehre von Menschen hasche (vgl. V. 34.) ich nicht; aber ich habe euch erkannt, daß ihr die Liebe zu Gott nicht in euch selbst habet. Ich bin gekommen in dem Namen meines Vaters, und ihr nehmet mich nicht auf; wenn ein Anderer kommt in seinem eigenen Namen (d. i. in seiner eigenen Auktorität, ohne höhere Beglaubigung), den werdet ihr aufnehmen." Der Herr hat ihr Inneres durchschaut, sie haben keine Liebe zu Gott, also auch kein Trachten nach Gottes Ehre; sind vielmehr voll von Eigenliebe und Selbstsucht; eben deßhalb auch erkennen sie Jesum nicht an, weil Er nur die Ehre Gottes sucht. Falsche Messiasse und falsche Propheten, die nur ihre eigene Ehre suchen, werden sie wegen der innern Verwandtschaft mit Freuden aufnehmen. Was Jesus hier von seinen Zeitgenossen sagt, das hat sich im Laufe der Jahrhunderte häufig wiederholt. — V. 44. In heiligem Zorneseifer richtet der Herr an seine Gegner die Frage: „Wie könnet ihr (Leute) glauben, da ihr nach Ehre von einander haschet und die Ehre von dem alleinigen Gott nicht suchet?" — Da ihr ganzes Trachten ein selbstsüchtiges, ehrgeiziges und nicht auf die einzig wahre Ehre, auf das Wohlgefallen vor Gott, gerichtetes ist, so können sie unmöglich, so lange sie in dieser Gesinnung verharren, zum Glauben kommen; denn der Glaube fordert Selbstverläugnung und Demuth. Ihnen, den Juden, die sich der Verehrung des Einen Gottes rühmen, gereicht es zum höchsten Vorwurfe, daß sie so verschiedene, und zwar menschliche Quellen der Ehre kennen und suchen; dadurch

wird ihr Verhalten eigentlich polytheistisch. Daher παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ. Vgl. 12, 43. Röm. 2, 29. — Der Uebergang vom Participium (λαμβάνοντες) zum Temp. finit. (οὐ ζητεῖτε) wie 1, 32.

V. 45 ff. Jesus hatte den Unglauben seiner Gegner scharf gerügt, und somit den Schein auf sich geladen, als mache er den erbitterten Ankläger. Diesen Schein entfernt er dadurch von sich, daß er sagt: „Meinet nur nicht, daß ich euch anklagen werde beim Vater; es ist einer da, der euch anklagt, Moses, auf welchen ihr die Hoffnung gesetzt habet." Er will damit ausdrücken: es sei seinerseits gar nicht nöthig, daß er sie beim himmlischen Vater anklage, da Moses selbst, auf den sie doch ihre ganze Hoffnung gesetzt hätten (ἠλπίκατε, vgl. 2 Kor. 1, 10.) d. i. durch dessen Vermittelung sie selig zu werden hofften, als Ankläger gegen sie auftreten werde wegen ihres Unglaubens. Denn Moses hatte durch soviele messianische Typen und Verheißungen des Pentateuchs und zuletzt noch 5 Mos. 18, 15. mit den ausdrücklichen Worten: „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr dein Gott erwecken, den sollst du hören", auf den künftigen Messias hingewiesen. Daher V. 46.: „Denn wenn ihr dem Moses glaubtet, würdet ihr auch mir glauben; denn von mir hat jener geschrieben." Das ist der letzte gewaltige Schlag, den Jesus gegen seine Feinde führt: Sie haben ihre ganze Hoffnung auf Moses gesetzt, durch ihn, den Vermittler der Theokratie, und durch die Haltung seines Gesetzes hoffen sie sicher Erben des Messiasreiches zu werden, und nun glauben sie ihm nicht einmal! Daher wird er nicht als Hort und Beschützer, sondern als Ankläger seines Volkes dastehen in allen Gerichten, die bis zum Ende der Welt über dasselbe ergehen. — Die Schlußfrage V. 47.: „Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie werdet ihr meinen Worten glauben?" setzt voraus, daß die Juden vermöge ihrer Verehrung für Moses und das geschriebene Wort des A. T's diesem leichter glauben konnten, als dem mündlichen Worte Jesu. Der Herr schließt seine Rede mit einer Frage der Hoffnungslosigkeit; er spricht darin seine schmerzliche Ueberzeugung aus, daß er von der Synagoge nichts erwarte, als was sie schon beschlossen hatte, nämlich — seinen Tod (V. 16.).

**§. 9. Wunderbare Brodvermehrung. Jesu Wandeln auf dem See. Seine Rede in der Synagoge zu Kapharnaum.**

6, 1 — 71.

Die zunächst folgenden beiden Wunder werden von dem Evangelisten wiederum nicht so sehr ihrer selbst wegen berichtet, als vielmehr deßhalb, damit sie als eine erläuternde Einleitung in die folgende hochwichtige Rede Jesu dienen. In dieser Rede verheißt nämlich der Heiland, daß er sein Fleisch und Blut als eine Speise und als einen Trank für alle Menschen hingeben wolle. Wie hätte er nun diese Verheißung dem Glauben der Zuhörer annehmbarer machen können, als dadurch, daß er 5000 Menschen wunderbarer Weise mit wenigen Broden sättigte? — Und wie hätte er einer grobsinnlichen Auffassung seiner Worte besser vorzubeugen vermocht als durch sein Wandeln auf dem See? —

**I. Die wunderbare Speisung der fünftausend Menschen,** V. 1—15. S. zu Matth. 14, 13 ff. Mark. 6, 30 ff. Luk. 9, 10 ff.

V. 1 ff.: „Darauf, als er nämlich das (Purim-) Fest in Jerusalem gefeiert, dort den gichtbrüchigen Kranken geheilt und gegen die feindselig gesinnten Juden gesprochen hatte (Kap. 5.), ging Jesus weg jenseit des galiläischen See's von Tiberias." Der See Genezareth hieß sowohl „der See von Galiläa" als auch „der See Tiberias", weil diese von Herodes Antipas erbaute und nach dem Kaiser Tiberius benannte Stadt am südwestlichen Ufer desselben lag. Die letztere Bezeichnung wird von dem Evangelisten wahrscheinlich hinzugefügt für auswärtige Leser, weil diese im Auslande bekannter war (*λίμνη Τιβερίς* Pausan. 5, 7, 3.); oder er will damit angeben, von wo aus Jesus übergeschifft sei (vgl. V. 23.). In letzterem Falle sollte man jedoch nach dem Sprachgebrauche des N. T's *ἀπό* erwarten. Jedenfalls aber ging der Herr nicht direkt von Jerusalem über den See, sondern er verweilte noch eine Zeitlang in Judäa und Galiläa und wirkte dort Wunder. Denn die V. 2. erwähnten Volkshaufen können unmöglich als solche gedacht werden, die ihm von Jerusalem aus gefolgt wären. Bei dieser Annahme läßt sich dann der johanneische Bericht leicht mit dem des Markus und Lukas in Einklang bringen. Diese beiden Evangelisten setzen nämlich die wunderbare Speisung mit der Rückkehr der ausgesendeten Jünger in Verbindung. Wahrscheinlich geschah diese Sendung bei dem Aufenthalte Jesu in Galiläa,

von welchem oben 4, 43 ff. die Rede ist. Darauf ging Jesus allein zum Feste nach Jerusalem (5, 1.), und traf jetzt in Galiläa (in Kapharnaum oder Tiberias?) wieder mit seinen Jüngern zusammen. — V. 2 f. Da eine große Menge Volkes ihm nachfolgte, „weil sie sahen (ἑώρων, Lachm. ἐθεώρουν) die Wunder, welche er (fortwährend) verrichtete bei den Kranken“, ging Jesus, um dem Zudrange auszuweichen, „auf das (dortige) Gebirge.“ Der See ist nämlich ringsum, außer am Ein- und Ausflusse des Jordans, von hohen Bergen umgeben. Wenn es Matth. 14, 13. heißt εἰς ἔρημον τόπον, so streitet dieß mit unserm εἰς τὸ ὄρος nicht. Und wenn Luk. 9, 10. sagt: „Er ging beiseits an einen öden Ort, der bei Bethsaida ist“, so ist damit Bethsaida Julias gemeint, welches am östlichen Ufer des See's, nahe beim Einflusse des Jordans in denselben, lag. S. zu 1, 45.

V. 4. Die Notiz: „Es stand bevor das Passah, das Fest der Juden“, soll nach Einigen bloß zur nähern Bestimmung der Zeit dienen; nach Andern hat der Evangelist sie hinzugefügt, um zu erklären, warum so viele Volkshaufen in Bewegung waren, daß Jesus, obwohl er sich auf den Berg zurückgezogen hatte, doch wieder von einer neuen und großen Menge angegangen wurde (V. 5.). Dann waren es Festpilger, die im Begriffe standen nach Jerusalem zu ziehen, und der ὄχλος V. 5. war ein anderer als der V. 2. genannte. Vielleicht auch schaltet Johannes diese Worte ein im Hinblicke auf die nachherige Rede Jesu vom Genusse seines Fleisches und Blutes als des Antitypus des Passah (Hengstenb.). Jedenfalls ist diese Notiz für uns wichtig zur Bestimmung der Chronologie der drei letzten Lebensjahre Jesu. War das vorhergehende Fest das Purimfest, so haben wir hier das zweite Osterfest der öffentlichen Wirksamkeit des Herrn. — ἡ ἑορτή bezeichnet das Fest κατ' ἐξοχήν.

V. 5 ff.: „Da nun Jesus seine Augen aufhob und sah, daß viel Volkes zu ihm kommt, spricht er zu Philippus: Woher sollen wir Brode kaufen, auf daß diese essen?“ — Nach Luk. 9, 11. belehrte der Herr zuerst das Volk über das Reich Gottes und verrichtete Wunderheilungen. Ueber die scheinbare Differenz, daß hier Jesus die Initiative ergreift, nach Matth. 14, 15. aber die Jünger dieß thun, s. zu Matth. a. a. O. — Statt des am stärksten bezeugten ἀγοράσωμεν (Con-

junct. deliberat.) lesen Einige ἀγοράσομεν = „werden wir kaufen?" da es nämlich doch einmal nöthig ist, sie zu speisen. — V. 6. enthält eine Nebenbemerkung des Evangelisten: „Dieß sagte er aber ihn zu versuchen; denn er wußte, was er thun würde." Der Heiland hatte im Bewußtsein seiner göttlichen Kraft die Wunderthat schon beschlossen, und er richtete diese Frage an Philippus deßhalb, um ihn auf die Probe zu stellen, ob er gläubig ihm zutrauen werde, daß er in dieser Noth durch seine höhere Macht zu helfen vermöge. Zugleich diente diese Frage dazu, es ihm zum klaren Bewußtsein zu bringen, daß hier auf natürlichem Wege Nichts zu machen sei, und so nach erfolgter That seinen Glauben zu stärken. Vermöge seiner vorwiegenden Verstandesrichtung (vgl. 14, 8 f.) bedurfte Philippus es am meisten, in dieser Weise auf die Probe gestellt und von seiner Rathlosigkeit überzeugt zu werden. Daher wandte Jesus sich grade an ihn. — V. 7 ff. Philippus macht nun die ungefähre Berechnung, daß, wenn man auch für zweihundert Denare (etwa 44 Thlr.) Brod kaufe, man damit nicht ausreichen würde, um jedem auch nur Weniges zu geben. Nehmen wir an, was wahrscheinlich ist, daß zweihundert Denare die Kräfte der gemeinschaftlichen Kasse überstiegen, so liegt in der Antwort des Philippus die Unmöglichkeit ausgedrückt, hier zu helfen. Ein Anderer von den Jüngern, Andreas, bemerkt zwar, daß wohl einige Lebensmittel vorhanden seien, daß diese jedoch für eine so große Menge durchaus ungenügend sein würden; auch er ist also rathlos. — Das Diminutiv παιδάριον bezeichnet nicht grade „Knäblein", sondern „junger Mann", der die genannten Lebensmittel zum Verkaufe hatte. Das ἕν steht nicht statt τι, wie man gewöhnlich annimmt, sondern ἕν sowohl als auch das Diminutiv gehören zur Schilderung der Lage des Mangels: „nur soviel als Ein junger Mann trägt, ist vorhanden." Vulg.: *puer unus.* — ὅς statt ὅ, Constructio ad sensum. Gerstenbrod, ἄρτος κρίθινος, war die Nahrung armer Leute (vgl. Richt. 7, 13. 2 Kön. 7, 1. Ezech. 4, 12.). Das Diminutiv ὀψάριον (von ὄψον) bezeichnet eigentlich jede Speise, die zum Brode gegessen wird; insbesondere wird es aber von Fischen gebraucht, wie auch die andern Evangelisten δύο ἰχθύας haben (vgl. 21, 9. 13.).

V. 10 f.: „Jesus sprach: Lasset die Menschen sich lagern. Es war aber viel Gras an der Stelle. Es

lagerten sich nun die Männer gegen fünftausend an der Zahl." Nach Markus und Lukas gruppirte sich die Volksmenge in Haufen zu 100 und zu 50. — *οἱ ἄνδρες* = *viri*, nicht = *homines*; denn Matth. 14, 21. wird ausdrücklich bemerkt: *χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων*. — *τὸν ἀριθμόν* ist Accusativ der Quantitätsbestimmung. — V. 11.: „Es nahm nun Jesus die Brode und nachdem er Dank gesagt hatte, gab er sie herum den Gelagerten; deßgleichen auch von der Zukost soviel sie wollten." Bei *εὐχαριστήσας* haben wir zunächst an das Dankgebet zu denken, welches nach hebräischer Sitte der Hausvater im Namen Aller vor dem Essen zu verrichten pflegte. Aber nach V. 23. betrachtet der Evangelist das Wunder als durch dieses *εὐχαριστεῖν* vermittelt; es enthielt also das Dankgebet zugleich den Vermehrungssegen. Um letztern besonders hervorzuheben, setzen Matth. und Luk. gradezu *εὐλόγησε*. S. zu Matth. 14, 19. — Statt *διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις*, welches auch die Vulgata gelesen, hat die Recepta: *διέδωκεν τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ἀνακειμένοις*. Ohne Zweifel eine Correktur nach Matth. 14, 19.

V. 12 f. Um den Jüngern das Wunder noch augenscheinlicher zu machen, befiehlt Jesus, die nach der Sättigung übrig gebliebenen Brocken zu sammeln; und siehe da! es war mehr übrig als ursprünglich da gewesen war. Die Verschmelzung dieser sorgsamen Sparsamkeit mit der schöpferischen Kraft ist etwas so Eigenthümliches, daß sie der Erzählung ihren höhern Charakter unverkennbar aufdrückt. Dergleichen wird nicht erfunden. Auch in der Natur, diesem Spiegel göttlicher Eigenschaften, herrscht bei der reichsten Fülle die weiseste Sparsamkeit. — Ueber *κόφινοι* s. zu Matth. 14, 20.

V. 14 f.: „Die Menschen nun, da sie das Zeichen sahen, welches Jesus gethan, sprachen: Dieser ist wahrlich der Prophet, welcher in die Welt kommt. Jesus nun, da er erkannte, daß sie kommen würden und ihn greifen, damit sie ihn zum Könige machten, entwich abermal (vgl. V. 3.) auf den Berg, er allein." Hier gibt der Evangelist zunächst den Eindruck an, den das Wunder auf die Volksmenge machte. Sie schlossen daraus, Jesus sei der von Moses (5 Mos. 18, 15.) verheißene Prophet, der Messias, und wollten ihn gewaltsam fortführen (*ἁρπάζειν*), damit sie ihn zum

Könige machten. Um nun eine solche, aus der falschen Messiasidee des Volkes entspringende Bewegung zu vermeiden, entzog sich Jesus den Blicken der Menge. Wenn es Matth. 14, 23. Mark. 6, 46. heißt, Jesus sei auf den Berg gegangen, um zu beten, so widersprechen sich beide Berichte nicht, sondern sie ergänzen sich gegenseitig.

**II. Jesu Wandeln auf dem See,** V. 26—21. S. zu Matth. 14, 22 ff. Mark. 6, 45 ff.

V. 16 ff.: „Als es aber Spätabend (V. 17. vgl. Matth. 14, 24.) wurde, gingen seine Jünger hinab an den See; und sie stiegen in das Schiff (in welchem sie nämlich übergesetzt waren, V. 1.) und fuhren über den See nach Kapharnaum zu.“ — ἤρχοντο eigentlich „sie kamen“, d. h. sie waren im Kommen (auf der Fahrt) begriffen. — „Und Finsterniß war schon eingetreten, und nicht war Jesus zu ihnen gekommen; und der See war, da ein heftiger Wind blies, erregt.“ Die Jünger konnten somit die Nachkunft Jesu gar nicht mehr erwarten. D. Sinait. 69. haben: κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία, καὶ οὔπω ἐληλύθει κ. τ. λ. — V. 19.: „Als sie nun gegen fünf und zwanzig oder dreißig Stadien gerudert (ἐλαύνω, Perfekt. ἐλήλακα) hatten, sahen sie Jesum auf dem See wandeln und dem Schiffe nahe kommen; und sie fürchteten sich“, weil sie nämlich, wie Matth. 14, 16. berichtet wird, ihn für ein Gespenst hielten. Der See Genezareth ist nach Josephus (Bell. Jud. 3, 10, 7.) ungefähr 40 Stadien, etwa drei Viertel Meile, breit. Sie hatten also jetzt etwas über die Hälfte abgemacht. Matth. 14, 24. heißt es daher: „mitten auf dem See.“ — V. 21. Als die Jünger durch Jesu Zuruf beruhigt waren, da wünschten sie (ἤθελον) ihn in's Schiff aufzunehmen, nahmen ihn nach Matth. und Mark. auch wirklich auf, „und sofort war das Schiff auf dem Lande, wohin sie fuhren.“ Nach der Fassung Meyer's (s. Win. S. 415.): „Sie wollten ihn in's Schiff nehmen, und sofort (ehe sie noch dieses Wollen ausführten) war das Schiff auf dem Lande“, nämlich durch wunderbare Wirksamkeit Jesu, ständen diese Worte in Widerspruch mit dem Berichte der beiden ersten Evangelisten (s. zu Matth. 14, 32 f.). — Den Vorfall mit Petrus und den Eindruck, welchen das Wunder auf die Jünger machte, übergeht unser Evangelist.

**III. Rede Jesu in der Synagoge zu Kapharnaum, V. 22—71.**

Diese Rede, worin der Herr anknüpfend an die wunderbare Speisung auf eine höhere Speise hinweiset, ist unserm Evangelisten eigenthümlich. Die VV. 22—25. dienen als Einleitung und geben die nächste Veranlassung zu der V. 26. folgenden Rede an.

V. 22 ff. Statt der am meisten verbürgten Lesart ἰδών hat Lachm. nach A. B., Chrysost., mehreren Versionen (Vulg.) εἶδον aufgenommen (D. Sinait. haben εἶδεν). Dadurch wird die Construktion allerdings vereinfacht; aber ebendeßhalb ist die Lesart verdächtig. Halten wir ἰδών fest, so ist ὁ ὄχλος mit ἐνέβησαν V. 24. zu verbinden, und das Particip. ἰδών wird nach der Parenthese V. 23. durch ὅτε οὖν εἶδεν V. 24. wieder aufgenommen. — Nach εἰ μὴ ἕν lesen die Recepta und Scholz: ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταί. Allein diese Worte fehlen in A. B. L., Versionen (auch Vulg., Itala) und sind als erläuternder Zusatz einer spätern Hand zu betrachten. Wir müssen also übersetzen: „Am andern Morgen (trat) das Volk, welches jenseits (d. i. am östlichen Ufer) des See's stand, als es sah (darauf aufmerksam wurde), daß kein anderes Fahrzeug dort gewesen war, als nur Eins, und daß Jesus nicht mit seinen Jüngern in das Schiff gestiegen, sondern seine Jünger allein abgefahren waren, — es waren aber andere Fahrzeuge gekommen von Tiberias her nahe an dem Orte, wo sie das Brod gegessen hatten, nachdem der Herr Dank gesagt — als nun das Volk sah, daß Jesus nicht dort sei, noch auch seine Jünger, traten sie selbst (nämlich das Volk, ὄχλος collektivisch gefaßt; daher der Plural) in die Fahrzeuge und kamen nach Kapharnaum, Jesum suchend." — Mit ὅτι - - οὐκ ἦν ἐκεῖ V. 22. versetzt sich der Erzähler nach ächt griechischer Art in den Zeitmoment des Gewahrwerdens, und setzt das Imperfekt, wo wir das Plusquamperfekt nöthig finden. Ebenfalls sind auch die folgenden Aoriste συνεισῆλθε, ἀπῆλθον; ἦλθε plusquamperfektisch zu übersetzen (s. Win. S. 246.). — Die parenthetische Bemerkung V. 23. dient dazu, im Voraus zu erklären, woher das Volk die Schiffe erhalten, in welche es nach V. 24. steigt. Das εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου setzt der Evangelist hinzu, um auf das Wunder der Brodvermehrung zurück

zuweisen: wo sie das Brod gegessen, über welches der Herr das Dank- und Segengebet (V. 11.) gesprochen. Unter ὄχλος V. 22. und 24. haben wir uns natürlich nicht die gesammte am vorigen Tage gespeiste Menge zu denken — für diese würden wenige Fahrzeuge nicht hingereicht haben zum Uebersetzen —, sondern nur einen kleinen Theil derselben. Hatte doch der Herr am vorigen Abend das Volk entlassen (Matth. 14, 22.), und ohne Zweifel war der größte Theil der Festpilger weiter gezogen (vgl. V. 4.). Wir haben uns also den Verlauf so zu denken: Ein Theil des Volkes war auf der östlichen Seite des See's, wo die Speisung geschehen war, die Nacht hindurch geblieben. Am andern Morgen suchten sie Jesum, fanden ihn aber nicht; und da sie wußten, daß am vorigen Abend nur Ein Fahrzeug da gewesen war und mit diesem bloß die Jünger ohne Jesus abgefahren seien, so vermutheten sie, daß Jesus während der Nacht zu Lande nach Kapharnaum, seiner Wohnstadt, gegangen sei. Sie setzten deßhalb auf Fahrzeugen, welche unterdeß aus Tiberias herübergekommen waren, über den See, und suchten Jesum in Kapharnaum. — V. 25.: „Und als sie ihn fanden jenseits des See's sprachen sie zu ihm: Meister, wann bist du hieher gekommen?" Das πέραν τῆς θαλ. steht im Sinne der Ueberschiffenden von dem Orte der Abfahrt aus, bezeichnet also das westliche Ufer des See's. Die verwundernde Frage des Volkes: „Wann bist du hierher gekommen?" schließt das Wie mit ein.

V. 26 f. Der Heiland antwortet auf die vorhergehende Frage der bloßen Neugierde nicht, sondern rügt zunächst nachdrücklich den falschen Beweggrund, der sie zu ihm geführt: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ihr suchet mich nicht weil ihr Zeichen gesehen, sondern weil ihr gegessen habet von den Broden und seid satt geworden." Er will damit sagen: Ihr suchet mich auf, nicht weil ihr in der Speisung ein Zeichen meiner göttlichen Kraft und Sendung gesehen, ein Erweckungsmittel des Glaubens erhalten habet, sondern weil ihr darin nur ein Befriedigungsmittel eurer sinnlichen Lust gefunden, weil ihr in mir einen Mann getroffen zu haben glaubet, der euch zu fleischlichem Wohlsein behülflich sein kann (August.: „propter carnem me quaeritis, non propter spiritum"). Der Gedanke ist grade so ausgedrückt, um den Uebergang zur folgenden Rede

von der wahren Lebensspeise zu machen. — Der Plural σημεῖα geht bloß auf die wunderbare Speisung; es ist der Plural der Kategorie. — V. 27. Jetzt sucht der Heiland seine Zuhörer allmählich von dem Aeußern auf das Innerliche zu führen, von dem Gedanken an irdische Speise und leibliches Wohlergehen auf die wahrhaftige Nahrung für die Seele, auf die Speisung für das ewige Leben, welche durch die leibliche Speisung abgebildet war. Gut der h. August.: „Ille post miraculi sacramentum et sermonem infert, ut, si fieri potest, qui pasti sunt pascantur, quorum satiavit panibus ventres satiet et sermonibus mentes; sed si capiant.“ — Der Herr sagt: „Wirket euch nicht die Speise, welche vergeht, sondern die Speise, welche dauert in das ewige Leben, die der Sohn des Menschen euch geben wird; denn diesen hat der Vater besiegelt, Gott.“ — Das ἐργάζεσθε ist stärker als das vorhergehende ζητεῖτε: nicht bloß suchen sollen sie diese geistliche Speise, sondern sich auch darum bemühen; denn ohne unsere Mitwirkung wird uns dieselbe nicht zu Theil. Das Wort βρῶσις steht hier im Sinne von βρῶμα, vgl. 4, 32. Wie der Heiland in dem Gespräche mit dem samaritanischen Weibe (4, 14.) dem gewöhnlichen Wasser einen höhern Trank entgegenstellt, der den Durst für immer stille, so stellt er hier der vergänglichen Speise eine unvergängliche gegenüber, die er, der Menschensohn, d. i. der Messias, ihnen geben wolle. Und wie dort der Herr unter dem Bilde des Wassers seine Lehre oder — da Christus und seine Lehre nicht zu trennen sind, Er selbst als das ewige Wort Gottes den Inhalt seiner Lehre bildet (vgl. 8, 25.) — sich selbst mit der ganzen Fülle seiner Gnade und Wahrheit versteht, ebenso auch hier unter dem Bilde der Speise. — ἐσφράγισε d. i. beglaubigt hat, und zwar durch das eben geschehene Wunder (vgl. 5, 36 ff.), als einen solchen, der diese unvergängliche Speise geben kann. Mit Nachdruck setzt er ὁ θεός hinzu, um die höchste Auktorität hervorzuheben.

V. 28 f. Die Zuhörer denken bei dem vorhergehenden ἐργάζεσθε — τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον an gute Werke im gesetzlichen Sinne, die sie ausüben sollen, um jene Speise zu erlangen. Sie fragen daher: „Was sollen wir thun, um die Werke Gottes zu wirken?“ Die ἔργα θεοῦ sind gottgefällige, von Gott gebotene Werke, wie ἔργα νόμου

gesetzliche Werke (vgl. Röm. 3, 20. 28.). — V. 29. In seiner Antwort führt der Herr die Zuhörer von der zersplitterten Vielheit der Gesetzeswerke (τὰ ἔργα) auf das einzig nothwendige Werk (τὸ ἔργον), nämlich auf den Glauben, indem er sagt: „Das ist das Werk Gottes d. h. das ist das Gott wohlgefällige, von Gott gebotene Werk, wodurch allein ihr jene unvergängliche Speise erlangen könnet, daß ihr glaubet an den, welchen Er (Gott) gesandt hat." Glaubend öffnet der Mensch sein Inneres der höhern Welt der Gnade und Wahrheit; der christliche Glaube ist ein geistliches Essen: „*Crede et manducasti*", sagt Augustin. Im lebendigen Glauben an Christus und seine Lehre nehmen wir ihn selbst geistlicher Weise in uns auf. Vom Glauben also kann erst alles Gott gefällige Wirken ausgehen.

V. 30 f. Jesus hatte den Glauben an ihn als den Gottesgesandten gefordert; das war nichts Geringes. Denn um dieser Anforderung zu genügen, mußten sie zuerst brechen mit der Zeitansicht, welche ihnen ein falsches Messiasbild vorhielt, brechen auch mit ihren Obern, welche schon damals eine so entschiedene Stellung gegen Jesum eingenommen hatten; sie mußten entsagen ihren fleischlichen Gelüsten und allen Träumen von Selbstgerechtigkeit und eigener Vortrefflichkeit, mit andern Worten: sie mußten zuerst arm im Geiste werden. Aber an dieser Armuth im Geiste, an dieser Demuth fehlte es ihnen. Daher verlangen sie, um seiner Anforderung zu genügen, ein neues, ein höheres Wunder, als das eben verrichtete, zur Beglaubigung der behaupteten Sendung: „Was also thuest du als Zeichen, damit wir (es) sehen und dir glauben? was wirkest du?" — σύ steht mit Nachdruck. Die Zuhörer haben wohl verstanden, daß Jesus mit dem vorhergehenden ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος sich selbst meine, daß er sich also wenigstens dem Moses, der ihnen vorzugsweise als Gottesgesandter galt, an die Seite stelle; daher die Frage: „Was denn thuest du deinerseits als Zeichen?" Das τί ἐργάζῃ blickt zurück auf das ἐργάζεσθαι V. 27., und zwar nicht ohne eine gewisse Bosheit: „Du forderst von uns fortwährend ein Wirken; laß sehen, was wirkest du selber?" Und sie fahren dann V. 31. fort: „Unsere Väter aßen das Manna in der Wüste, wie geschrieben ist: „„Brod vom Himmel gab er ihnen zu essen."" — Jesus hatte von einer wunderbaren Speise gesprochen, die er ihnen geben

wolle. Das erinnert die Zuhörer an das Manna, welches Moses ihren Vätern gegeben, und sie fordern ihn deßhalb indirekt auf, ein neues Manna-Wunder zu wirken, um sich so durch dieses „Brod vom Himmel“ auch als einen himmlischen Gesandten zu beglaubigen. Zudem sehen wir aus den rabbinischen Schriften, daß die Juden, wie ihnen überhaupt Moses als Typus des Messias galt, so auch glaubten, wenn der Messias komme, werde dieser die mosaische Mannaspende wiederholen. Midras Koheleth S. 84, 4. (bei Meyer) heißt es: „Redemptor prior (scil. Moses) descendere fecit pro iis Manna; sic et Redemptor posterior (scil. Messias) descendere faciet Manna.“ Andere Stellen s. bei Lightf., Schöttg. u. Wetstein. — Das Citat, welches sie zum Beweise anziehen: ἄρτον ἐκ τ. οὐρ. κ. τ. λ., ist frei nach Ps. 78, 24. angeführt; wörtlich heißt es daselbst: „Jehova regnete auf sie Manna zum Essen; Korn des Himmels gab er ihnen.“ Vgl. 2 Mos. 16, 14. 4 Mos. 11, 6. Weish. 16, 20. 1 Kor. 10, 3.

V. 32 f.: „Es sprach nun zu ihnen Jesus: Wahrlich, wahrlich sage ich euch, nicht Moses gab euch das Brod vom Himmel, sondern mein Vater gibt euch das Brod vom Himmel, das wahrhaftige. Denn das Brod Gottes ist das, welches vom Himmel herabsteigt und Leben gibt der Welt.“ — Das ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ziehen wir nicht mit Einigen zu δέδωκεν, sondern verbinden es mit den Meisten mit τὸν ἄρτον als wenn dastände: τὸν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. Mit vollem Nachdrucke (ἀμὴν ἀμὴν) also antwortet Jesus: Das Manna, welches Moses gegeben, könne gar nicht oder nur im uneigentlichen Sinne „Brod vom Himmel“ genannt werden; das wahre, ächte (ἀληθινόν, s. zu 1, 9.) Himmelbrod gebe nur der himmlische Vater. Und dieses ächte Gottesbrod im Gegensatze zu dem israelitischen Manna sei das, welches wirklich vom Himmel herniedersteige und der Welt, also nicht bloß dem israelitischen Volke, das Leben, nicht das körperliche, sondern das wahre geistige Leben, gebe. Wir nehmen also ὁ καταβαίνων als Prädikat des Brodes und nicht als direkte Bezeichnung Christi. Durch letztere Fassung würde dem Fortschritte der Rede vorgegriffen; erst V. 35. bezeichnet Christus ausdrücklich sich selbst als dieses Brod. Auch ist καταβαίνων nicht zu verwechseln mit καταβάς (V. 41. vgl. V. 38.); dieses bezeichnet

mehr das Faktische, jenes mehr die Eigenschaft. Die folgende Antwort der Juden setzt ebenfalls voraus, daß Jesus sich noch nicht über die Identität des Brodes und seiner Person ausgesprochen hatte. — Aehnliches findet sich bei Philo. In seinem Buche de profugis deutet derselbe das alttestamentliche Manna allegorisch auf den göttlichen Logos, und spricht von diesem geistlichen Manna in ganz ähnlicher Weise, wie hier Jesus vom Himmelbrode.

V. 34 ff. Der figürliche Gebrauch von „Brod, Wasser, Speise, Trank" für „Wahrheit, Weisheit und Lehre" konnte den Juden nicht ganz unbekannt sein. Denn also heißt es Jerem. 15, 16.: „Ich fand dein (Jehova's) Wort, und es ward meine Speise." Amos 8, 11. spricht der Herr: „Ich will Hunger senden in's Land; nicht Hunger nach Brod noch Durst nach Wasser, sondern zu hören das Wort Gottes." Sprüchw. 9, 5. wird die Weisheit dargestellt, wie sie zu allen Menschen spricht: „Kommet und esset mein Brod und trinket den Wein, den ich euch gemischt." Sirach 15, 3.: „Sie (die Weisheit) wird ihn speisen mit dem Brode des Lebens und mit dem Wasser der Lehre des Heils ihn tränken." Dennoch sprechen die Juden hier grade so, wie oben (4, 15.) das samaritische Weib. Sie meinen, dieses Brod sei etwas außer Jesu Befindliches, das er nur zu geben brauche, und noch dazu etwas Materielles. Daher sagen sie: „Herr, immerdar gib uns dieses Brod." Das πάντοτε ist mit Nachdruck an die Spitze gestellt; es weiset hin auf den vorübergehenden Charakter der Speisung, welche Jesus so eben gewährt hatte. — Diesem sinnlichen Verständnisse nun tritt der Heiland V. 35. strafend entgegen mit der offenen Erklärung: „Ich, ich bin das Brod des Lebens; wer zu mir kommt, den wird gewißlich nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird gewißlich nicht dürsten jemals." Tischendorf (edit. 7.) hat: οὐ μὴ πεινάσῃ — οὐ μὴ διψήσει, und bemerkt, daß eine solche Verbindung des Futur. und Aor. Conjunkt. in den besten Handschriften sich mehrfach finde (Matth. 7, 6. Luk. 22, 30. Offenb. 3, 9.). — Christus in seiner gottmenschlichen Persönlichkeit als die verkörperte Wahrheit und das Leben κατ' ἐξοχήν ist die wahre Speise, das wahre Lebenselement, welches allein dem Menschen das eigentliche Leben gibt, und seinen geistigen Hunger und Durst für immer stillt (vgl. 4,

14. Jes. 49, 10.). Der Mensch muß aber geistig zu diesem Brode sich hinbewegen, eine Sehnsucht darnach in sich tragen (ἔρχεσθαι), und dann im Glauben es wirklich in sich aufnehmen (πιστεύειν), wenn es ihm ein immersättigendes Lebensbrod sein soll. — Das οὐ μὴ διψήσει paßt eigentlich nicht zu dem bisherigen Bilde vom Brode; es weiset aber im voraus schon hin auf die spätere Wendung der Rede (V. 51 ff.), wo Jesus von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes spricht. Weniger nahe liegt es, in diesem Zusatze einen Vorzug des Himmelsbrodes vor dem Manna bezeichnet zu finden (Lücke). Das mit Nachdruck an's Ende gestellte πώποτε bezieht sich auf das πάντοτε V. 34. zurück. — Auch Philo nennt (Leg. Allegor. III. pag. 92.) den Logos τῆς ψυχῆς τροφήν. — V. 36. Mit den Worten: ἀλλ' εἶπον ὑμῖν bezieht der Herr sich auf V. 26. zurück. Dort hat er gerügt, daß sie in dem Wunder der Brodvermehrung nicht ein Zeichen seiner höhern Würde, also eine Erweckung zum Glauben, sondern nur eine Befriedigung ihrer Sinnlichkeit gefunden. Auf dieses Wort zurückweisend spricht er: „Aber ich sagte euch (d. i. was ich euch eben schon gesagt habe, muß ich noch einmal wiederholen): obgleich ihr mich (in meiner wunderbaren Wirksamkeit) gesehen habet, glaubet ihr dennoch nicht." Das καί - - καί verbindet hier Gegensätze, um den innern Widerspruch recht hervorzuheben: „zwar - - gleichwohl." Nach Euthym. Zig. soll ἀλλ' εἶπον ὑμῖν sich auf einen ungeschriebenen Spruch des Herrn beziehen; nach Meyer soll es heißen: „ich will es euch eben jetzt gesagt haben" (dictum velim). Beides ohne Grund.

V. 37 ff. Um die Zuhörer vom Sinnlichen, woran sie so fest hingen, in das Geistliche zu führen, fängt Jesus hier an, das Kommen, von welchem er V. 35. gesprochen, ihnen näher zu erklären. Sie sind zu ihm gekommen, um immer neue Wunderhülfe zur Stillung ihres leiblichen Hungers und Durstes zu erfahren; das Kommen, was er hier meine, sei aber ein anderes als das des natürlichen Menschen. Gott müsse den Trieb zu diesem Kommen in dem Menschen erst wirken. „Alles, was der Vater mir gibt, wird zu mir kommen." — πᾶν ὃ statt πάντες οὓς (vgl. 3, 6. 17, 2. 1 Kor. 1, 27.): Jesus faßt die zu ihm Kommenden als Gesammtheit auf. Da wir nur durch Glauben wahrhaft zu Christo kommen, so liegt in dem

δίδωσι, daß eben dieser Glaube in seinem ersten Ursprunge ein Werk Gottes sei. Nur diejenigen, welche Gott von Ewigkeit her zum Leben in Christo vorherbestimmt und Christo geschenkt hat, nur diejenigen also, in welchen Gott den Glauben weckt, kommen wirklich zu Christo. Ist nun aber auch der Glaube der Gläubigen in seinem Ursprunge ein Werk Gottes, so folgt daraus doch nicht, daß im Fortgange alle Wirksamkeit des Menschen ausgeschlossen sei; noch viel weniger folgt, daß auch der Unglaube der Ungläubigen in Gottes ewigem Rathschlusse seinen Grund habe. Denn das ist eben das traurige Prärogativ des gefallenen Geschöpfes, sündigen und durch die Sünde gegen die Gnadenzüge Gottes sich unempfindlich machen zu können. Soll aber der gefallene Mensch zum Heile kommen, so muß Gott den absolut ersten Anfang machen; Gott muß in ihm nicht bloß das Vollbringen, sondern auch das erste Wollen wirken (Phil. 2, 13.), und der Mensch hat bloß von dem Zuge der göttlichen Gnade sich ziehen zu lassen. Wer diesem Gnadenzuge des Vaters folgt, dem kommt der Sohn liebreich entgegen: „und den, der zu mir kommt, werde ich gewißlich nicht hinauswerfen." Die Thätigkeit des Sohnes und des Vaters widerstreitet sich nicht, sondern greift stets harmonisch in einander. Das οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω ist als Litotes zu fassen: „ich werde ihn nicht nur nicht hinausstoßen, sondern ihn gern und mit Freude in die Lebensgemeinschaft mit mir aufnehmen." Der Ausdruck ἐκβάλλειν ἔξω weiset auf eine in sich beschlossene, abgegrenzte Lebensgemeinschaft (Kirche) hin, welche der Erlöser zu stiften gekommen ist. Vgl. Matth. 8, 12. 22, 13. — V. 38. Diese Bereitwilligkeit des Erlösers diejenigen, welche der Vater ihm zuführt, aufzunehmen, hat in seinem Gehorsam gegen den Willen des Vaters ihren Grund: „Denn ich bin vom Himmel herniedergekommen, nicht damit ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat." Das ganze Leben Christi von der Krippe bis zum Kreuze und seine Inkarnation selbst war ja Ein großes Opfer des Gehorsams gegen seinen himmlischen Vater zur Erlösung des gefallenen Menschengeschlechts; sein Wahlspruch war immerdar: „Vater nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" — Dieser Wille des Vaters besteht aber nach V. 39. darin, daß Christus wirklich alle diejenigen zum Heile führe, die Gott von Ewigkeit her zum Heile

bestimmt hat; oder mit andern Worten: daß er den ewigen Rathschluß Gottes zum Heile der Menschheit in der Zeit ausführe. „Das aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich Nichts von dem, was er mir gegeben hat, verliere, sondern es auferwecke am jüngsten Tage“, d. h. an jenem Tage, mit welchem die jetzige Welt abschließt und die neue Aera des vollendeten und verklärten Reiches Christi beginnt. — Das *πᾶν* ist ein mit Nachdruck vorangestellter absoluter Nominativ (vgl. Matth. 10, 14. 32. 12, 36.), und vor *ἐξ αὐτοῦ* ist ein *τί* zu ergänzen. In den letzten Worten: *ἀλλ᾽ ἀναστήσω κ. τ. λ.*, die nur von der Auferweckung der Leiber können verstanden werden, liegt ein bedeutungsvoller Fortschritt der Rede. In dem Gespräche mit der Samariterin blieb Jesus dabei stehen, sich als ein geistliches Lebenswasser darzustellen, das die Seele erfrische und ihren Durst stille. Hier geht er schon weiter, indem er sich als Restaurator und Verklärer des ganzen Menschen, auch des menschlichen Leibes darstellt. Die Wiedergeburt aus Christo fängt im Geiste an, und zwar durch den Glauben. Aber auch dem Leibe nach sollen wir aus Christo wiedergeboren werden; und auch diese leibliche Wiedergeburt beginnt hienieden schon in der Taufe, wo wir dem mystischen Leibe Christi eingepflanzt werden. Und dieser in der Taufe uns eingepflanzte Keim der leiblichen Wiedergeburt kommt zur Reife und zur vollen Ausgeburt in der Auferweckung am jüngsten Tage. — V. 40. Der Wille des Vaters, der eben negativ ausgedrückt ist, wird hier positiv noch näher erläutert; daher das explicative *γάρ* (Vulg. *autem*): „Das ist nämlich der Wille meines Vaters, daß Jeder, der den Sohn schaut und an ihn glaubt, das ewige Leben habe; und ich, ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage.“ Statt des vorhergehenden *τοῦ πέμψαντός με* sagt hier Jesus *τοῦ πατρός μου*, um sich als Sohn zu bezeichnen. Das *θεωρεῖν* ist von dem geistigen Schauen, von dem aufmerksamen Betrachten zu verstehen, welches den Glauben zur Folge hat: „Daß Jeder, der den Sohn schaut und demzufolge an ihn glaubt.“ Ueber *ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* s. zu 3, 36. Wir fassen mit der Vulg. *καὶ ἀναστήσω* als selbstständigen Satz; Andere lassen es noch von *ἵνα* abhängig sein. Das *ἐγώ* steht mit Nachdruck und ist im Bewußtsein der höhern Macht gesprochen.

V. 41 f.: „Es murreten nun die Juden über ihn, daß er gesagt: Ich bin das Brod (Vulg. *panis vivus)*, der ich vom Himmel herabgestiegen bin" (Vulg. *qui de coelo descendi)*. Andere: „Ich bin das Brod, das vom Himmel herabgekommen ist." Erstere Uebersetzung ist vorzuziehen wegen V. 42.: „Und sie sagten: Ist dieser nicht Jesus, der Sohn Joseph's, von welchem wir den Vater und die Mutter kennen? Wie nun sagt dieser: Vom Himmel bin ich herabgekommen?" Die Rede Jesu wird hier durch einen Einwurf, den die Juden unwillig machen, unterbrochen. Das Verb. *γογγύζειν* heißt sowohl „murmeln, einander zuflüstern", als auch, besonders bei den LXX, „murren". In der letztern Bedeutung ist das Wort hier zu nehmen. Ueber *οἱ Ἰουδαῖοι* s. zu 1, 19. In *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος κ. τ. λ.* fassen die Gegner Jesu den Hauptinhalt seiner bisherigen Rede, speciell das V. 33. 35. 38. Gesagte, richtig zusammen. Sie begreifen aber nicht, wie derjenige, dessen natürliche (und niedrige) Abkunft sie zu kennen glauben (vgl. Matth. 13, 55.), von sich sagen könne, er sei vom Himmel herabgestiegen. Das *οὗτος* ist beide Male verächtlich gesprochen. Die Worte: *οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν τὸν πατέρα*, machen den Eindruck, als ob damals auch der heil. Joseph noch gelebt habe. Doch s. zu 2, 2.

V. 43 f. Dieser neue Beweis des Unglaubens veranlaßt den Herrn, noch einmal wie V. 37. darauf zurückzukommen, daß der Glaube ein Gnadengeschenk Gottes sei, es also die nächste und höchste Pflicht für sie sei, dem göttlichen Gnadenzuge kein Hinderniß zu legen durch absichtliche Verblendung und innere Verstockung: „Murret nicht unter einander! Niemand kann zu mir (d. h. zum Glauben an mich) kommen, es sei denn, daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage." Also nicht durch Demonstration, und sei sie auch noch so bündig, nicht durch äußere Wunder, und seien sie auch noch so augenfällig, kommt der Mensch zum wahren, lebendigen Glauben und durch ihn zu Christus, sondern allein durch den innern Zug von Oben. Dieser Zug zu Christus hin wird dem Vater zugeschrieben, weil der Mensch, insofern er noch nicht in dem Reiche Christi ist, sich in dem allgemeinen Reiche der göttlichen Vorsehung befindet, in welchem alle Anstalten und Ereignisse dazu

bestimmt sind, die Menschen zu der Erlösung in Christo zu führen. Daß dieser Zug durch den h. Geist geschehe, welcher alle Geschöpfe mit ihm zu vereinigen und in der Einheit mit ihm zu erhalten strebt, versteht sich von selbst (v. Gerl.). An dem Menschen nun ist es, sich ziehen zu lassen, dem Gnadenzuge kein Hinderniß zu legen. Denn die Gnade Gottes ist nie und nirgends zwingend *(gratia Dei non est necessitans)*; in der menschlichen Freiheit hat Gott selber sich eine Schranke gesetzt, die er nie durchbricht, und die er nicht durchbrechen könnte, ohne die moralische Weltordnung aufzuheben. Dieses Sich-ziehen-lassen ist aber von Seite des Menschen kein bloß passives Verhalten, kein Quietismus; vielmehr ist es für den gefallenen Menschen die höchste Aktivität, eben weil es innere Abtödtung und Selbstverläugnung voraussetzt. Der Mensch muß sich von sich selbst erst ganz losgeschält, allem geistigen Hochmuthe entsagt haben und „arm im Geiste" (Matth. 5, 3.) geworden sein, ehe er dem Zuge der göttlichen Gnade sich vollständig hingeben kann. Wer sich aber ziehen läßt und wirklich zu Christus kommt, den wird er auferwecken am jüngsten Tage d. h. in dem wird er das Werk seiner Erlösung vollenden (vgl. V. 39. 40. 54.).

V. 45 f. Für diese Nothwendigkeit der innern Gnadenwirkung, um an ihn glauben zu können, beruft sich Jesus auf prophetische Stellen des A. T's, in welchen gesagt ist, es werde eine Zeit eintreten, wo Gott selbst die Menschen innerlich über sich belehren und erleuchten werde: „Es ist geschrieben in den Propheten: „„Und es werden Alle Gottgelehrte sein."" Jeder, wer höret vom Vater und gelernet hat, kommt zu mir." Das Citat ist aus Jes. 54, 13., frei nach den LXX: *καὶ θήσω πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ*. Der Plural *ἐν τοῖς προφήταις* ist entweder soviel als *ἐν βιβλίῳ τῶν προφητῶν* (vgl. Apstg. 7, 42. 13, 40.), oder Jesus wollte andeuten, daß bei mehreren Propheten ähnliche Aussprüche sich finden, was wirklich der Fall ist. Vgl. Jerem. 31, 33 f. Ezech. 11, 19. 18, 31. u. s. w. Der Ausdruck *διδακτός θεοῦ* (Vulg. *docibiles Dei*) kann sowohl einen, der von Gott, als auch einen, der über Gott belehrt ist, bezeichnen (s. Passow's Lex. v. Rost). Nehmen wir ihn bloß in der erstern Bedeutung, so bezeichnet er die innere Einwirkung Gottes auf die Erkenntniß des Menschen zu dessen Erleuchtung, wie das vorhergehende *ἑλκύειν* die

Einwirkung Gottes auf den Willen des Menschen bezeichnet. Aber auch die zweite Bedeutung ist, wie aus dem Folgenden hervorgeht, hier nicht auszuschließen. Im letzten Grunde fallen beide Bedeutungen zusammen; denn wer von Gott innerlich belehrt wird, der wird auch über Gott belehrt, da Gott selbst das eigentliche Objekt seiner Belehrung ist. Wer nun, fügt der Heiland hinzu, auf diese innere Belehrung Gottes fortwährend achtet (ἀκούων Tischend., die Recepta hat ἀκούσας) und sich dadurch über Gott belehren läßt, (μαθών), der kommt zu mir, da er auch in mir das Göttliche erkennt. So führt also der Vater durch die innere Wirkung seiner erleuchtenden und bewegenden Gnade zum Sohne, und der Sohn führt wieder wahrhaft zum Vater, dem ewigen Urgrunde alles Seins, zurück. Denn aus Gott, durch Gott und zu Gott ist jede Creatur (Röm. 11, 36.). Das οὖν, welches die Recepta hinter πᾶς liest, hat gewichtige Zeugen gegen sich, gibt aber sonst die Gedankenverbindung richtig. — Diese Idee nun der allgemeinen und unmittelbaren Belehrung von Gott über Gott hätte man dahin mißverstehen können, daß also das Kommen zum Sohne entbehrlich sei. Daher fügt der Herr, um dieses Mißverständniß im Voraus zu beseitigen, V. 46. hinzu: „Nicht als ob den Vater Jemand gesehen hätte außer der von Gott her ist; der hat den Vater gesehen." Vgl. 1, 18. 3, 13. 8, 38. Also nur der ewige Sohn Gottes hat den Vater unmittelbar geschaut, er allein also hat eine volle, wesenhafte Erkenntniß Gottes; mithin haben die διδακτοὶ θεοῦ bei ihm die weitere Einführung in die göttliche Wahrheit zu suchen. Es ist hierdurch für immer jenem falschen Spiritualismus vorgebeugt, nach welchem die innere Gottesoffenbarung den historischen Christus entbehrlich macht (s. zu 1 Kor. 12, 3.). — οὐχ ὅτι (vgl. 7, 22. 2 Kor. 1, 24. 3, 5. Phil. 4, 17. u. o.) ist eine elliptische Redensart: „ich will damit nicht sagen, ich meine damit nicht, daß u. s. w." S. Win. S. 526.

V. 47 ff. Nachdem Jesus den Einwurf der Juden V. 41 f. zurückgewiesen, kehrt er zu V. 40. wieder zurück und wiederholt zunächst in feierlicher Versicherung das dort Gesagte: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, der Glaubende hat ewiges Leben." — Christus nun ist das geistliche Brod, durch welches dieses ewige Leben in uns gewirkt und fortwährend genährt wird. Daher fährt er V. 48. fort: „Ich, ich bin das Brod des Le-

bens." Dieses geistliche Lebensbrod wird dann V. 49 f. noch einmal mit dem alttestamentlichen Manna in seiner Wirkung verglichen. Das Manna konnte als leibliche Speise vor dem Tode nicht schützen; dieses geistliche Brod aber, was in Christo fortwährend vom Himmel niedersteigt (καταβαίνων), schützt vor dem Tode der Seele: „Eure Väter aßen in der Wüste das Manna und starben (vgl. V. 31.). Solches ist das Brod, welches aus dem Himmel herniedersteigt, daß Jemand davon esse und nicht sterbe." — οὗτος d. i. von solcher Kraft und Wirkung, nicht: „dieses" nämlich „ich". Das Asyndeton hebt den Nachdruck des Gegensatzes. — ἵνα τις - - ἀποθάνῃ d. h. „daß, wenn Jemand davon ißt, er nicht stirbt." Es liegt in τίς seiner Natur nach die Vorstellung des Problematischen (de Wette).

V. 51 a. In dem ersten Theile dieses Verses wiederholt der Herr positiv den eben schon negativ ausgesprochenen Gedanken und steigert ihn zugleich: „Ich bin das lebendige Brod, der ich vom Himmel niedergestiegen bin (vgl. V. 41.); wenn Jemand isset von diesem Brode, so wird er leben in Ewigkeit." Das Manna war ein todtes Brod und konnte deßhalb auch kein wahres Leben ertheilen; Christus aber ist nicht bloß das Brod des Lebens (V. 48.), welches vor dem ewigen Tode bewahrt (V. 50.), sondern er ist auch das lebendige Brod. Und eben weil er das lebendige Brod ist, ist er für Alle, die ihn genießen, d. i. im Glauben in sich aufnehmen, ein ewiges Leben gebendes Brod.

V. 51 b. (Vulg. V. 52.). Jetzt tritt in die Rede eine Wendung ein, die auch äußerlich schon durch die Partikel δέ angezeigt wird. Deutet nämlich das καί hier den ununterbrochenen Fortschritt der Rede an, so führt δέ etwas von dem bisher Gesagten Verschiedenes ein. Beide Partikeln zusammen zeigen also an, daß wir jetzt etwas Neues zu erwarten haben, welches jedoch mit dem Vorhergehenden in inniger Verbindung steht: „Und das Brod aber (d. h. und was aber das Brod angeht), welches ich geben werde, mein Fleisch ist es für das Leben der Welt." — ὃν ἐγὼ δώσω bezieht sich natürlich auf die Hingabe zum Essen: „welches ich zum Genusse geben werde." Das ὑπέρ ist = „zum Besten"; also: „Das Brod - - ist mein Fleisch zum Besten des Lebens der Welt" d. h. jenes ist dieses, um das Leben der Welt zu wirken. — Die Worte ἣν ἐγὼ

δώσω, welche Tischend. (edit. 7.) u. A. vor ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς lesen, fehlen in B. C. D. L. T. Sinait., einigen Minuskeln, mehreren Versionen (auch Vulg. und Itala) und bei vielen Vätern, sind daher bei dieser überwiegenden Bezeugung wohl mit Recht von Lachm. (und auch von Tischend. in seinen frühern Ausgaben des N. T's) getilgt, obwohl andererseits einzuräumen ist, daß ihre Auslassung durch die kurz vorhergegangenen gleichen Worte veranlaßt sein kann. — Es fragt sich nun, von welchem Brode jetzt der Heiland zu sprechen beginnt? In der Beantwortung dieser Frage gehen die Ansichten der Ausleger auseinander. Wollen wir die kleinern Verschiedenheiten hier außer Acht lassen, so finden wir von den ältesten Zeiten bis auf unsere Tage zwei Haupterklärungen dieser Stelle. I. Die erste Klasse von Auslegern nimmt an, daß der Heiland in der bisherigen bildlichen Redeweise zu sprechen fortfahre, und die Ausdrücke „Fleisch, Blut, Essen, Trinken" wie bisher von dem geistlichen Genusse Christi d. h. von der Aufnahme Christi in uns durch den Glauben zu verstehen seien. So schon Origenes; ferner der heil. Augustin an einer Stelle in seinem Werke de doctrina christiana 3, 16., wogegen derselbe an andern Stellen (Tract. in Joh. 26, 15.; De civit. Dei 20, 25.) die Beziehung auf das heilige Abendmahl hervorhebt; dann Zwingli, Calvin, Luther und die meisten protestantischen, aber auch einige katholische, Ausleger bis in die neueste Zeit. Sie suchen diese Auffassung durch Gründe zu stützen, die beim ersten Anblicke allerdings gewichtig erscheinen. Da der ganze bisherige Vortrag, sagen sie, bildlich gewesen, so sei es gegen das Gesetz aller Interpretation, jetzt in der unmittelbaren Fortsetzung der Rede auf einmal einen wörtlichen Sinn annehmen zu wollen. Allerdings, das gestehen sie zu, nehme die Rede hier eine neue Wendung. Bisher habe der Herr im Allgemeinen seine Lehre und damit zugleich sich selbst als das Objekt des Glaubens dargestellt; von jetzt an weise er durch die Ausdrücke „Fleisch, Blut" seine Zuhörer speciell auf seinen Tod hin als auf das Hauptobjekt, welches der Mensch im Glauben aufzufassen habe, um zum ewigen Leben zu gelangen. Das Essen und Trinken, von dem im Folgenden die Rede, sei noch immer die geistliche manducatio, welche geschehe durch den Glauben an alle die Wohlthaten, welche Christus carne sua pro nobis in mortem tra-

dita et sanguine suo pro nobis profuso promeruerit“ (Form. Concord. p. 744.). Somit sei die neue Wendung, die hier eintrete, durch den innern Fortschritt der Gedanken bedingt, nicht aber gehe die Rede zu etwas Neuem über. — II. Die zweite Klasse von Auslegern findet in diesen und den folgenden Worten des Herrn eine deutliche Beziehung auf das heil. Abendmahl, und faßt dieselben auf als eine Verheißung, daß er dereinst sein Fleisch und Blut wirklich zur Speise und zum Tranke geben werde. Sie nimmt also die Worte „Fleisch, Blut, Essen, Trinken“ nicht im bildlichen, sondern im eigentlichen buchstäblichen Sinne. So Chrysost., Cyrillus von Jerusal., Theophyl., Euthym. Zig., die Scholastiker und die meisten neuern katholischen, auch einige protestantische, Ausleger. Das Concil von Trient, obgleich es sich dieser zweiten Erklärung zuneigt, läßt doch beide Deutungen zu. Denn, wo es sich einmal (Sess. 21. cap. 1.) auf diese Stelle beruft, fügt es ausdrücklich hinzu: „utcunque iuxta varias sanctorum patrum et doctorum interpretationes intelligatur.“ Auch wir müssen dieser zweiten Erklärung beipflichten und zwar aus folgenden Gründen *): 1) Wie wir schon oben zu 3, 5. bemerkt haben, wurden fast alle großen Thatsachen und die wichtigsten Anordnungen des Heilandes von ihm selbst vorausverkündet, um seine Zuhörer, besonders seine Jünger, darauf vorzubereiten. So wies er im voraus häufig hin auf seinen gewaltsamen Tod, den die Jünger so schwer begriffen (Matth. 16, 21. u. o.), speciell auf seinen Kreuzestod (Matth. 10, 38. 16, 24. Joh. 3, 14.), ferner auf seine Auferstehung und Himmelfahrt (Matth. 16, 21. Joh. 6, 62.); er ließ der Einsetzung der Taufe (Matth. 28, 19.), der Uebertragung des Primats an Petrus (Joh. 21, 15 ff.) eine Vorausverkündigung vorhergehen (Joh. 3, 5. Matth. 16, 17 ff.) u. s. w. Da müßte es nun von vorn herein schon auffallend erscheinen, wenn die Einsetzung des heiligsten und größten Sakraments, des tiefsten Geheimnisses der Liebe, ganz und gar ohne vorläufige Anzeige geblieben wäre. — 2) Johannes hatte bei der Abfassung seines Evangeliums unverkennbar auch die Absicht, die drei ersten Evangelien zu ergänzen (s. Einleit.). Er übergeht daher

*) S. Wiseman, Vorträge über die heil. Eucharistie. Oswald, die Lehre von den hh. Sakr. Bd. I. S. 319 ff. 2. Aufl.

ganz die Einsetzung des h. Abendmahls, weil er diese als aus den drei andern Evangelien bekannt voraussetzen konnte. Aber befremdlich wäre es doch, wenn der Jünger der Liebe von dem größten Liebeserweise seines Herrn und Meisters mit keiner Silbe Erwähnung gethan hätte. Theilt er aber hier die Verheißung des allerheiligsten Sakramentes mit, so verschwindet alles Auffallende, ja es erscheint diese Mittheilung grade des Jüngers würdig, welcher mit Adlerblick in die Tiefen der Offenbarung Christi eingedrungen war. — 3) Ein Hauptgrund aber liegt in der verschiedenen Redeweise, die von jetzt an eintritt. Bisher hat der Heiland von einem Brode gesprochen, welches der himmlische Vater und zwar in der Gegenwart gebe, und dieses vom Himmel herabkommende Brod sei er (Christus) selber; wer dieses Brod genieße — und das geschehe im Glauben —, der nehme eben damit das wahre, ewige Leben in sich auf und gelange dereinst zur glorreichen Auferstehung. Hier aber fängt Jesus an zu sprechen von einem Brode, welches er selber und zwar nicht jetzt, sondern in der Zukunft geben werde; und als dieses Brod nennt er jetzt nicht mehr sich selbst, sondern sein Fleisch. Ferner, obgleich der Herr in dem ersten Theile der Rede sich als das himmlische Brod bezeichnet hat, so hat er doch nirgends den Ausdruck „mich essen" gebraucht. Von jetzt an aber heißt es nicht bloß „mich essen", sondern auch „mein Fleisch essen, mein Blut trinken." Diese verschiedene Redeweise weiset offenbar auf eine Modification des Gedankens hin; und der Umstand, daß der Ausdruck von jetzt an concreter und gleichsam sinnlicher wird, deutet den Uebergang aus der figürlichen in die eigentliche Rede an. — 4) Wer der figürlichen Redeweise sich bedient, der muß sich, wenn er anders richtig verstanden werden will, nach dem herrschenden Sprachgebrauche richten. „Sicuti omnis sermonis ita etiam *tropici* suprema lex est usus et consuetudo loquendi", sagt richtig Jahn (Enchirid. hermeneut. p. 107.). Nun bezeichnete aber nach allgemeinem Sprachgebrauche des Orients die Phrase „das Fleisch Jemandes essen" nirgends: „in Glauben und Liebe sich mit Jemanden in Verbindung setzen", was sie hier nach dem ganzen Gedankengange bezeichnen müßte, wenn sie figürlich sollte verstanden werden, sondern überall: „Jemanden verläumden, auf's äußerste verfolgen." Vgl. Ps. 27, 2. Job 19, 22. Mich. 3, 3. Dan. 3, 8. 6, 24. Jesus konnte somit

seine Aussprüche: „mein Fleisch essen, mein Blut trinken", nur buchstäblich verstanden wissen wollen. — 5) Für dieses buchstäbliche Verständniß spricht auch der ganze folgende Verlauf der Rede. Als nämlich die Juden V. 52. daran Anstoß nehmen, daß Jesus sein Fleisch als Speise geben wolle, da berichtigt dieser ihr Verständniß nicht, was er hätte thun müssen, wenn er den Ausdruck bildlich wollte verstanden wissen; vielmehr spricht er die Nothwendigkeit des ihnen anstößigen Genusses aus. Zwar ist ihre Vorstellung von der σάρξ beziehungsweise falsch, indem sie sich einen roh materiellen Genuß derselben denken, und diese irrige Vorstellung berichtigt der Herr V. 62 f. In der Hauptsache aber widerruft er seinen Ausspruch nicht, ja selbst auch da nicht, wo er sieht, daß eben dieser Worte wegen viele seiner bisherigen Jünger sich von ihm trennen. — Endlich 6) ist wohl zu beachten die genaue, fast buchstäbliche Uebereinstimmung unserer Worte: „Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket u. s. w.", mit den Worten der Einsetzung der h. Eucharistie: „Esset, dieß ist mein Leib; trinket, dieß ist mein Blut." Offenbar liegt darin ein gegenseitiger Hinweis der Verheißung und der Einsetzung. Müssen wir nun die Einsetzungsworte buchstäblich fassen, so auch hier die Verheißungsworte. Auch deutet der Umstand, daß die Apostel am letzten Abendmahle bei einer an und für sich so auffallenden Rede nicht um nähere Erklärung und Auskunft bitten, sondern sich ganz schweigend verhalten, auf ihre Bekanntschaft mit der Sache, somit auf die Verheißung derselben hin. — Müssen wir nun auch aus allen diesen Gründen das buchstäbliche Verständniß unserer Stelle festhalten und dieselbe als eine vorläufige Verheißung der h. Eucharistie auffassen, so wollen wir damit doch nicht behaupten, daß der Herr hier unmittelbar von dem Sakramente des heil. Abendmahles als solchem d. h. von den äußern Zeichen desselben spreche, so daß der Ausdruck „Brod" direkt auf die Brodsgestalten des Sakramentes zu deuten wäre. Vielmehr ist hier nur von dem Inhalte, oder besser gesagt, von der Idee, welche diesem Sakramente zu Grunde liegt, die Rede. Diese Idee ist aber keine andere als die, daß Christus als Gottmensch das Lebens- und Nahrungsprincip für den neuen aus ihm wiedergeborenen Menschen ist, nicht bloß für die Seele, sondern auch für den verklärten Leib desselben. Fassen wir die Stelle mit dem h. Augustin in

diesem Sinne auf, und verbinden wir so in gewisser Weise die beiden Haupterklärungen, dann fallen von selbst die meisten Einwürfe weg, und die Rede gewinnt einen schönen innern Zusammenhang. In der h. Taufe nämlich wird der Mensch geistlich und, wenigstens dem Keime nach, auch leiblich aus Christo wiedergeboren. Soll dieser Keim der Wiedergeburt zu seiner Vollendung kommen, so bedarf der Mensch als geistig-leibliches Wesen fortwährend auch einer geistig-leiblichen Nahrung. Die rein geistige Nahrung für ihn ist der Sohn Gottes, der Logos als die Urwahrheit; und diese Nahrung nimmt der Mensch in sich auf durch Glauben, das da ist ein geistiges Essen. Von dieser geistigen Speise und von diesem geistigen Essen hat der Herr bisher gesprochen. Christus ist aber Gottmensch, und auch als solchen müssen wir ihn in uns aufnehmen, ihn genießen, wenn wir als leiblich-geistige Wesen zu unserer wahren Vollendung kommen sollen. Und von diesem geistig-leiblichen Genusse seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit, die später im allerheiligsten Sakramente der Eucharistie sich realisirte, beginnt der Heiland von jetzt an zu sprechen; und in diesem Sinne liegt in den vorliegenden Worten allerdings eine Verheißung des allerheiligsten Altarssakraments. — Der Ausdruck σάρξ kann also mit dem folgenden αἷμα zusammen genommen nicht als ein Bild des Todes gefaßt werden — wie könnte Jesus auch seinen Tod ein Brod nennen? — vielmehr muß er, wie oben 1, 14. von der leiblichen Natur Christi verstanden werden; σάρξ ist somit reell nicht verschieden von dem σῶμα in den Einsetzungsworten des heil. Abendmahls (vgl. Matth. 26, 26 ff. und die Parallelstellen). — Wäre ἥν ἐγὼ δώσω ächt (s. oben), so würde dieses auf die Hingabe in den Tod zu beziehen sein, und es läge in diesen Worten eine Hindeutung auf den Opfercharakter der h. Eucharistie: dasselbe Fleisch, derselbe Leib, welchen Christus für das Leben der Welt seinem himmlischen Vater in den Tod hinopfern wird, ist es, den er, nur in verklärter Weise, als eine Speise darreichen wird.

V. 52. Da die Juden den Ausdruck σάρξ in roh materieller Weise faßten, so nahmen sie Anstoß an Christi Worten, und geriethen unter einander in Wortwechsel über das Thema: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" Das αὐτοῦ, welches Lachm. hinter τὴν σάρκα aufgenommen, ist nicht

genug verbürgt; es ist aber hier auch nicht nothwendig, da der Begriff des Pronomens schon im Artikel liegt. Das φαγεῖν setzen die Zuhörer richtig aus dem Zusammenhange des Vorigen hinzu. — Der Heiland widerruft sein Wort nicht, sagt nicht, daß es nur bildlich solle verstanden werden, sondern er schärft es vielmehr dadurch, daß er die Nothwendigkeit des Genusses seiner ganzen Leiblichkeit zuerst V. 53. negativ, dann V. 54. positiv ausspricht, und endlich V. 55 f. das Gesagte erläutert und begründet.

V. 53 f.: „Es sprach nun zu ihnen Jesus: Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, so habet ihr nicht Leben in euch selbst." Christus nennt sich hier wieder, wie oben V. 27., υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, weil er seine menschliche Natur vorzugsweise im Auge hat; vorher, wo er von dem bloß geistigen Genusse des rein geistigen Brodes sprach, hat er sich fortwährend indirekt als υἱὸς τοῦ θεοῦ bezeichnet, indem er Gott seinen Vater nannte. Er spricht hier von σάρξ und αἷμα als den beiden Hauptbestandtheilen des menschlichen Körpers, um seine ganze Leiblichkeit zu bezeichnen. Das ἐν ἑαυτοῖς soll das Leben als ein wahres, innerliches charakterisiren im Gegensatze zu dem äußern Leben, welches eigentlich kein wahres Leben, sondern ein fortwährendes Sterben ist. — V. 54.: „Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinket, der hat ewiges Leben; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage." Auch hier verbindet der Heiland, wie V. 40. 44., mit dem Genusse seines Fleisches und Blutes die Auferweckung am jüngsten Tage. Wie durch die Sünde der ganze Mensch sowohl seiner geistigen als auch seiner leiblichen Natur nach corrumpirt ist, so muß auch die Restauration durch Christus den ganzen Menschen umfassen. Sie beginnt in der Taufe als dem Sakramente der Wiedergeburt. Durch die natürliche Geburt aus dem ersten Adam tragen wir den Keim des geistigen und leiblichen Todes in uns; durch die Wiedergeburt aus dem zweiten Adam, Christo, wird uns der Keim eines neuen geistigen sowohl als leiblichen Lebens eingepflanzt. Und dieser Keim des neuen geistig-leiblichen Lebens wird hienieden erhalten und genährt durch die Aufnahme Christi als des Logos, als der Quelle aller Gnade und Wahrheit, im Glauben, und durch

die Aufnahme Christi als des Gottmenschen im sakramentalen Genüsse seiner verklärten Leiblichkeit. Derselbe kommt dann zur Vollendung, gleichsam zur vollständigen Reife und Ausgeburt, in der leiblichen Auferstehung am jüngsten Tage. In der Erweckung der Leiber erhält das opus redemptionis Christi seinen Schluß. Diese Wirksamkeit der Eucharistie auch auf die Naturseite des Menschen ist von den Theologen von jeher anerkannt. Ja man darf vielleicht sagen: weil im h. Abendmahle Brod und Wein zunächst *(vi verborum)* in den Leib und in das Blut Christi verwandelt wird, und darin nur *per concomitantiam* die Seele und die Gottheit Christi anwesend sind, daß auch die nächste und direkteste Wirkung der heil. Eucharistie auf den leiblichen Organismus des Empfängers und erst durch diesen auf die Seele desselben gehe. Der heil. Ignatius (ad Ephes. 20.) nennt die Eucharistie ein *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ.* Und Tertull. (de resurr. 8.) sagt: „Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur."

V. 55 ff. Begründung, warum derjenige, welcher Christi Fleisch und Blut genieße, zur verklärten Auferstehung gelange: „Denn mein Fleisch ist eine wirkliche Speise, und mein Blut ist ein wirklicher Trank." Wir lesen mit Lachm. und Tischend. beide Male *ἀληθής* nach B. C. K. L. T., Minuskeln und einigen Vätern. Die Vulg. hat mit D. E. G. H. Sinait. al. *ἀληθῶς* gelesen. Dieses *ἀληθής* ist aber nicht gleichbedeutend mit *ἀληθινή*, sondern drückt im Gegensatze zu dem bloß Verbalen, Sogenannten, die Wirklichkeit aus; *ἀληθινὴ βρῶσις* würde eine ächte Speise bezeichnen und den Gegensatz bilden gegen eine niedere Speise, wie das Manna. Der Grund liegt also darin, weil Christi Fleisch und Blut eine wirkliche Speise und ein wirklicher Trank im eigentlichen Sinne des Wortes ist, also, wie die irdische materielle Speise das irdische äußere Leben, so das geistliche verklärte Leben nährt und zur Vollendung führt. — V. 56. Erläuterung des *ἔχει ζωὴν αἰώνιον* V. 54.: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm." Also wer Christi Fleisch und Blut genießt, der hat bereits das ewige Leben, eben weil er durch diesen Genuß mit Christo, der das Leben *κατ' ἐξοχήν* ist, in die innigste Lebensverbindung tritt oder, wie die Väter sagen,

ein concorporeus et consanguineus Christi wird. Und diese Verbindung ist eine so enge, daß sie sich nur mit dem Verhältnisse Christi zu seinem himmlischen Vater vergleichen läßt, darin ihr Urbild und zugleich ihren Grund hat. Daher V. 57.: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich lebendig bin um des Vaters willen (d. h. weil der Vater der lebendige ist), so wird auch jener, der mich ißt, leben um meinetwillen." Hier faßt der Heiland beide Vorstellungen von der Lebensspeise, der rein geistigen und der geistig-leiblichen, zusammen; daher heißt es jetzt *ὁ τρώγων με*, und nicht wieder wie eben: *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα.* — Der Nachsatz ist durch ein zu ergänzendes *οὕτω* bei *καὶ ὁ τρώγων με* zu beginnen, nicht mit Chrysostom. u. A. schon bei *κἀγώ.* Auch sonst wird das zweite Vergleichungsglied mit *καί* eingeführt (vgl. Matth. 6, 10. Joh. 13, 15. 33.). Das *καθώς* ist aber nicht bloß vergleichend, sondern zugleich auch causal zu fassen: „weil mich der Vater gesandt hat - - deßhalb wird auch u. s. w." Weil Christus das wesentliche Leben vom Vater hat, welcher der Lebendige schlechthin ist, ist er auch für uns fortwährend die wahre Lebensnahrung. Die Präpos. *διά* bezeichnet beide Male nicht die Ursache = *per,* wie Einige wollen, sondern den Grund = *propter* (Vulg.).

V. 58 f. Am Schluß kehrt der Herr, alles Gesagte zusammenfassend, zum Anfange der Rede zurück: „Solches (d. i. von der Beschaffenheit) ist das Brod, welches vom Himmel herabgestiegen ist, nicht (von der Art), wie die Väter gegessen haben und gestorben sind; wer dieses Brod ißt wird leben in Ewigkeit." Statt *οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος — καταβάς* hat der Sinait.: *ἔστιν ὁ ἄρτος — καταβαίνων,* „vorhanden ist das Brod, welches - - herabsteigt." Nach *πατέρες* hat die Vulg. gelesen *ὑμῶν τὸ μάννα: non sicut manducaverunt patres vestri manna.* Allein diese Worte fehlen in B. C. L. T. Sinait., und sind wohl als ein Supplement zu betrachten. Da Jesus in dem *ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον κ. τ. λ.* dem Genusse des Brodes allein das ewige Leben zuschreibt, so folgerte das Concil von Trient (Sess. XXI. cap. 1.) daraus, daß der Genuß der h. Eucharistie unter der bloßen Brodesgestalt hinreiche. — V. 59. fügt dann der Evangelist noch die historische Notiz hinzu: „Das sprach er in der Synagoge,

lehrend in Kapharnaum." Das ταῦτα, welches auf die ganze vorhergehende Rede geht, hat Nachdruck: Solche wichtige Worte sprach er nicht geheim im Kreise der Jünger, sondern öffentlich in der Synagoge und zwar in Kapharnaum, wo er schon so viele Wunder gewirkt hatte.

V. 60 ff. Unterredung Jesu mit seinen Jüngern über das vorher Gesagte. — „Viele nun von seinen Jüngern, die es gehört hatten, sagten: Hart (d. i. anstößig) ist diese Rede (von dem Essen deines Fleisches und Trinken deines Blutes); wer kann sie hören?" nämlich ohne sie hart zu finden und daran Anstoß zu nehmen. Da sie das Wort des Herrn von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes grob-sinnlich faßten, so mußte ihnen dasselbe ganz schauderhaft vorkommen; es erinnerte sie ja ganz unwillkürlich an die Gräuel der heidnischen Menschenopfer. Unter μαθηταί sind die Jünger des Herrn im weitern Sinne, nicht die Apostel (s. V. 67.), zu verstehen. — V. 61.: „Da aber Jesus in sich selbst (d. i. ohne Mittheilung, durch seine göttliche Erkenntniß, vgl. 2, 25.) wußte, daß seine Jünger darüber murren: sprach er: Dieses macht euch Anstoß?" Die Frage: τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; ist eine Frage der Verwunderung mit leisem Tadel. — V. 62.: „Wenn ihr nun sehet den Sohn des Menschen aufsteigen (dahin), wo er vordem war?" — eine Aposiopese der bewegten Rede; man ergänze: „was werdet ihr dann sagen?" Nonnus: τί ῥέξετε τοῦτο μαθόντες; — Das ἀναβαίνειν ὅπου ἦν τὸ πρότ. kann sich nur auf die Himmelfahrt Christi beziehen, und der Herr will sagen: Wenn ihr nun sehen werdet, wie ich mit meiner verklärten menschlichen Natur (beachte, daß Jesus hier wieder sich als υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου bezeichnet) zum Himmel hinauffahre, werdet ihr da noch sagen, es sei hart zu hören, daß ihr mein Fleisch essen und mein Blut trinken sollet? wird dann das Aergerniß, welches ihr jetzt an meinen Worten nehmet, nicht von selbst schwinden? Jesus zeigt hier auf seine künftige Verklärung hin, um der roh-sinnlichen Auffassung seiner Worte entgegenzuwirken. Vorläufig fordert er nur Glauben als das erste Nothwendige. Vgl. 3, 12. Es weiset das ὅπου ἦν τὸ πρότερον zurück auf das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, V. 51. Ganz dem Gedankengange zuwider meinen Meyer u. A., Jesus bezeichne mit dem ἀναβαίνειν ὅπου

ἦν τὸ πρότερον sein Sterben, und wollen nun ergänzen: τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει; so daß der Sinn wäre: „Wenn diese meine Worte euch in eurer Ueberzeugung und Gesinnung gegen mich schon irre machen, was wird dann erst geschehen, wenn ihr mich sterben sehet? werdet ihr da nicht noch mehr Anstoß nehmen? wird der niedrige und leidende Messias für euch nicht ein noch größeres σκάνδαλον sein?" Auch die Fassung Maldonat's: „*Hoc vos scandalizat?* cum adhuc vobiscum sim? cum facile intelligi potest, posse me vobis carnem meam dare ad manducandum, praesentem praesentibus? Quid facietis, cum videritis me in coelum ascendentem? quanto magis scandalizabimini? quanto minus credetis? cum videatis me in coelo vos in terra esse?" — ist abzuweisen.

V. 63.: „Der Geist ist der Lebendigmachende, das Fleisch nützt gar nichts; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben." Auf diese Stelle haben sich von jeher diejenigen Ausleger berufen, welche die vorhergehenden Ausdrücke „Fleisch, Blut" bildlich verstanden wissen wollten. Allein mit Unrecht. Der Heiland fährt hier fort, die roh-sinnliche Auffassung seiner Worte von Seite der Zuhörer zu bekämpfen. Der erste Verstheil enthält zwei allgemeine Sentenzen; der andere gibt die Erklärung, daß diese beiden Sätze in Beziehung auf den so eben beendeten Vortrag ausgesprochen seien. Die σάρξ, von welcher Jesus hier sagt, sie nütze nichts, ist das roh-materielle, das todte Fleisch, wie die Juden es sich nach V. 52. vorstellten. Dieses nützt nichts, wenn es nicht vom πνεῦμα belebt ist. Christi Fleisch aber, welches er geben will, ist das verklärte (V. 62.), das von seinem Geiste belebte und daher auch Leben gebende, sakramentale, es ist ein σῶμα πνευματικόν (vgl. 1 Kor. 15, 44.). So der heil. Augustin: „Caro Christi non prodest, scil. quomodo illi intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, non quomodo spiritu vegetatur." Der zweite Satztheil: τὰ ῥήματα - - ζωή ἐστιν, bedeutet hiernach soviel als: Meine Worte beziehen sich auf Geistiges, nicht auf roh Materielles, auf Lebendiges, nicht auf Todtes. — Andere (Chrysostom., Theophylakt, Euthym. Zig., Klee) verstehen im ersten Satztheile πνεῦμα von dem geistigen und σάρξ von dem sinnlichen Verständniß.

Dann wäre der Sinn des Ganzen: Weil meine Worte, die ich eben geredet habe, Geist und Leben sind, so müssen sie auch geistig und nicht roh sinnlich verstanden werden. Allein die zuerst gegebene Erklärung scheint besser zum ganzen Contexte zu passen.

V. 64 f.: „Aber, es sind Einige von euch, die nicht glauben." Hinter ἀλλὰ ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: „an euch liegt die Schuld des Aergernisses; denn es sind u. s. w." Also der Grund, weßhalb sie seine Rede hart finden, liegt eben in dem Mangel an Glauben. Und der Evangelist fügt zu diesen Worten des Herrn als Erörterung hinzu: „Es wußte nämlich Jesus von Anfang an, welche es seien, die nicht glauben, und welcher es sei, der ihn verrathen werde." — ἐξ ἀρχῆς d. i. vom Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit, wo er anfing, Schüler um sich zu sammeln; nicht „von Urbeginn", so daß damit auf die göttliche Prädestination hingewiesen würde (Theophyl., Rupert.), auch nicht: „vor dieser Rede" und nicht erst nach dem Murren (Chrysostomus, Maldonat u. A.). Das vorhergehende οἵ οὐ πιστεύουσι sprach etwas Faktisches, hier οἱ μὴ πιστεύοντες dagegen drückt eine Vorstellung aus: „Die etwa nicht glauben würden." Aus der Schaar der Ungläubigen hebt der Evangelist den Judas hervor, der seinen Unglauben bis zum Verrathe steigerte. — Ueber die Frage, die man hier aufzuwerfen pflegt, warum denn Jesus den Judas unter die Zahl seiner Apostel aufgenommen, wenn er von Anfange an wußte, daß dieser ihn verrathen würde? s. zu Matth. 10, 4. — V. 65.: „Und er sprach: Deßhalb (weil nämlich Manche von euch nicht glauben) habe ich euch gesagt (V. 37. 44.), daß Niemand zu mir kommen kann, wenn es ihm nicht verliehen ist vom Vater her." S. zu V. 44.

V. 66 f.: „Von da (d. i. von diesem Zeitpunkte) an-gingen Viele seiner Jünger zurück und wandelten nicht mehr mit ihm", fielen also ganz von ihm ab. So wurde gleich anfangs, wie nachher noch oft, das hehrste Liebesgeheimniß ein Fels des Aergernisses, ein Prüfstein der Geister. — V. 67.: „Es sprach nun Jesus zu den Zwölfen: Doch nicht auch ihr wollet weggehen?" Diese Frage des Herrn ist nicht als Ausdruck des Mißtrauens oder der Prüfung zu betrachten; vielmehr drückt sich in derselben zunächst das liebevolle

Vertrauen aus, welches Jesus auf die unwandelbare Treue seiner nächsten Jünger setzt; dann aber auch die volle Entschiedenheit, womit er eher auf den Verkehr mit seinen vertrautesten Schülern verzichten als sein Wort widerrufen will. — Ueber μή bei Fragen, worauf man eine verneinende Antwort erwartet, s. Win. S. 453.

V. 68 f.: „Es antwortete ihm Simon Petrus: Herr, zu wem sollen wir (von dir weg) hingehen? Worte des ewigen Lebens hast du! und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist der von Gott Geweihete." Rührend ist diese Antwort, welche der feurige und entschlossene Petrus im Namen der Zwölfe gibt. Es spricht sich darin die innige Liebe und Anhänglichkeit der Apostel an ihren Meister aus, eine Anhänglichkeit, die sich durch einige Verstandesbedenklichkeiten nicht lösen läßt, weil sie auf dem Bewußtsein eigener Schwäche und innerer Armuth und auf der Erkenntniß der Herrlichkeit des Herrn ruht. Treffend Augustin: „Repellis nos a te? da nobis alterum Te. Si a te recedimus, ad quem ibimus?" Der Ausruf: *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις*, ist ein Nachklang von V. 63. Daß Jesu Worte „Geist und Leben" sind, das haben die Apostel bereits in sich erfahren. Man beachte noch die Stellung *πεπιστεύκαμεν κ. ἐγνώκαμεν*. Wenn von Gott und göttlichen Dingen die Rede, ist der Glaube das Erste; aus dem Glauben entwickelt sich dann das Erkennen („*Credo ut intelligam*", Augustin).. Hinwieder dient das fortschreitende Erkennen zur Stärkung des Glaubens. Daher heißt es 1 Joh. 4, 16. umgekehrt: „Wir haben erkannt und geglaubt die Liebe Gottes." — Der Ausdruck *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* soll Jesum als den Messias bezeichnen. Vgl. 10, 36. Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. die Lesart der Recepta: *ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, womit auch die Vulgata stimmt, ist aus Matth. 16, 16., wo wir ein ganz ähnliches Bekenntniß Petri haben, hier eingekommen.

V. 70 f. Dem Bekenntnisse, welches Petrus mit voller Zuversicht im Namen Aller abgelegt, hält Jesus mit wehmüthigem Ausdrucke sein Wissen von der geistigen Verkehrtheit Eines aus der Zwölfzahl entgegen: „Habe nicht ich (selber) euch, die Zwölfe, mir auserkoren?" Maldon.: „Loquitur tanquam pastor lustrans ac numerans gregem suum et recte cognoscens oves suas." Treffend bemerkt Meyer: „Der Zusatz *τοὺς*

*δώδεκα* zu *ὑμᾶς* hebt den Contrast noch, die hohe Bedeutsamkeit der Auswahl, welche dennoch an Einem ein so widersprechendes Ergebniß habe, fühlbar machend." — „Und von euch Einer ist Teufel" d. i. teuflischer Art und Natur, ein Widersacher im höchsten Sinne (vgl. Matth. 16, 23.). Für Judas war dieses strenge Wort des Herrn Eine der wiederholten Mahnungen zur Umkehr. — V. 71. Der Evangelist fügt erklärend hinzu: „Er sprach aber von Judas, dem Sohne Simons, dem Iskariothen; denn dieser sollte ihn überantworten, obgleich er Einer aus den Zwölfen (also Einer von denen, die der Herr so sehr bevorzugt und in seine nächste Nähe gezogen hatte) war." Hier (vgl. 13, 26.) schwankt die Lesart zwischen *Ἰσκαριώτην* und *Ἰσκαριώτου;* ersteres hat die Recepta, letzteres haben Lachm. und Tischend. nach B. C. G. L. 33. und den meisten Versionen aufgenommen. Allein, wie Meyer richtig bemerkt, da 14, 22. *Ἰσκαριώτης* als Name des Judas selbst (nicht seines Vaters) kritisch feststeht, und da der Genitiv leicht durch Interpretation des Namens (*ἀπὸ Καριώτου*, wie der Sinait. und mehrere Minuskeln wirklich lesen) einkommen konnte, so ist die Recepta beizubehalten. Auch unsere Vulg. hat *Judam Simonis Iscariotem.* Die Nennung des vollen ganzen Namens hat schmerzlich feierlichen Nachdruck. Ueber *Ἰσκαριώτης* s. zu Matth. 10, 4. — *ἤμελλεν* = „sollte", nämlich nach göttlicher Voraussicht, die sich unbeschadet der Freiheit des Judas unfehlbar verwirklichte, nicht: „ging damit um", als ob der Entschluß des Verrathes jetzt schon in Judas zur Reife gekommen.

---

## Zweiter Abschnitt.

# Von Jesu Reise zum Laubhüttenfeste bis zum letzten Osterfeste.

(7, 1 — 12, 50.)

### §. 10. Jesu Reise nach Jerusalem zum Laubhüttenfest; seine Reden daselbst; die Urtheile des Volkes über ihn, und Anschläge des Synedriums wider ihn.

7, 1 — 8, 1.

Schon oben 5, 18. hat der Evangelist bei Gelegenheit der Heilung des Gichtbrüchigen zu Jerusalem bemerkt, daß der Haß der Juden gegen Jesum heftig entbrannt sei. In diesem zweiten Abschnitte seines Evangeliums schildert er nun, wie dieser Haß während eines längern und wiederholten Aufenthalts Jesu zu Jerusalem immer mehr sich steigerte und so allmählich zur Reise kam. So lange seine Stunde noch nicht gekommen war, zog sich Jesus vor ihren Nachstellungen zurück, und er hatte deßhalb Judäa eine Zeitlang gemieden. Jetzt veranlaßte ihn das Laubhüttenfest nach Jerusalem zu reisen, und er verließ nun, eine rasche Durchreise (Luk. 17, 11.) abgerechnet, für immer Galiläa (7, 10.).

**I. Jesu Reise nach Jerusalem zum Laubhüttenfeste,** V. 1—13. S. zu Luk. 9, 51 ff.

V. 1 f.: „Und darauf (nämlich nach der wunderbaren Brodvermehrung und nach seiner Rede in der Synagoge zu Kapharnaum Kap. 6.) zog Jesus umher in Galiläa.“ Die Geschichte dieses halbjährigen Aufenthalts Jesu in Galiläa von Ostern (6, 4.) bis zum Laubhüttenfeste (V. 2.) berichtet Matth. 15, 1 — 18, 35. Johannes übergeht sie, da sie außer seinem Plane lag (s. Einl. S. 17 f.) — „Denn nicht wollte er in

Judäa umherwandern, weil die Juden ihn zu tödten suchten." Vgl. 5, 18. — V. 2.: „Es war aber nahe das Fest der Juden, das Laubhüttenfest." Die σκηνοπηγία, hebr. חַג הַסֻּכּוֹת d. i. „Fest der Hütten" genannt, gehörte nebst Ostern und Pfingsten zu den drei Hauptfesten der Juden. Flav. Josephus nennt es ἑορτὴν σφόδρα ἁγιωτάτην καὶ μεγίστην (Antt. 8, 4, 1.), ἑορτὴν εἰς τὰ μάλιστα τηρουμένην (Antt. 15, 3, 3.). Es begann am Abende des 14. Tisri und dauerte acht Tage bis zum Abend des 22. Tisri, d. i. im Jahre 782 u. c. vom 11—19. October (Wieseler Synopse S. 309.). Zunächst hatte es Beziehung auf den Aufenthalt der Juden in der Wüste. Zur Erinnerung daran bauete man auf den Dächern der Häuser, in Höfen und auf freien Plätzen Hütten von lebendigen Zweigen, und gedachte in Wonne und Freude der großen Gnadenführungen Gottes. Hieran schloß sich dann, aber nur beiläufig, das Fest der Obst= und Weinlese an. 3 Mos. 23. 5 Mos. 16. S. Bähr Symb. des mosaisch. Cult. II. S. 624 ff. 652 ff.

V. 3 ff.: „Es sprachen nun zu ihm seine Brüder: Begib dich weg von hier und gehe nach Judäa, damit auch deine Jünger sehen werden deine Werke, die du thust." Ueber die „Brüder Jesu" (vgl. 2, 12.) s. zu Matth. 13, 55., und über ἵνα mit dem Indikat. Fut. (θεωρήσουσι, die Lesart der Recepta θεωρήσωσι ist Correktur) s. Win. S. 258. Unter μαθηταί sind die Jünger Jesu im weitern Sinne zu verstehen, und zwar seine Jünger in Judäa, die er sich bei dem letzten Aufenthalte daselbst erworben hatte; denn die Jünger, welche er bei sich hatte in Galiläa, waren vorzugsweise immer die Zeugen seiner Wunderthaten. Das ἃ ποιεῖς geht auf die Wunder, die sie selbst täglich sehen und als solche anerkennen: „die du jetzt, hier in Galiläa, thust." Sie fordern ihn deßhalb auf, das entlegene Galiläa zu verlassen und nach Judäa zu gehen, um dort in Jerusalem vor dem zum Feste versammelten Volk durch derartige Wunder sich allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Sie begründen diese Aufforderung V. 4. durch einen allgemeinen Satz: „Denn Niemand thut im Verborgenen etwas, und strebt selbst (persönlich) in Oeffentlichkeit (vgl. 11, 54.) zu sein." Das αὐτός stellt die Person dem Handeln gegenüber: „Niemand, der für seine Person öffentlich an=

erkannt sein will, wie wir es von dir voraussetzen, verrichtet solche Werke, wie du thust, im Verborgenen." Sie nennen hier die Wirksamkeit Jesu in Galiläa eine verborgene im Vergleiche mit seinem Auftreten in Judäa und besonders in der Hauptstadt Jerusalem. Offen, meinen sie, müsse er vor dem Hohen Rathe sich legitimiren, damit er officiell vor der ganzen Welt als Messias anerkannt werde: „Wenn du solches thust, so stelle dich selbst (deine eigene Person) öffentlich der Welt vor." Das Welttheater war für das jüdische Volk in Jerusalem; wenn Jesus dort auftrat, gab er sich der Welt kund. Das εἰ ταῦτα ποιεῖς ist in Bezug auf seine bisherigen Werke gesagt. Der Satz ist nicht problematisch oder zweifelnd (Euthym. Zig.: εἰ ταῦτα σημεῖα ποιεῖς καὶ οὐ φαντάζεις;), sondern macht nach V. 3. eine als Wahrheit anerkannte Voraussetzung: „Da du solche wunderbare Werke verrichtest, wie wir sie wirklich gesehen haben, so halte auch deine eigene Person nicht von dem Schauplatze der Oeffentlichkeit zurück." Wohl aber blickt durch diese ganze Aufforderung noch ein Zweifel an Jesu Messianität. Daher setzt der Evangelist V. 5. erläuternd hinzu: „Denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn", ebenso wenig wie viele Andere. Das οὐκ ἐπίστευον ist aber nicht von einem förmlichen Unglauben, sondern von einem mangelhaften, noch wankenden und zweifelnden Glauben zu verstehen. Wir müssen uns nämlich nach den gegebenen Andeutungen den Gemüthszustand dieser „Brüder Jesu" etwa so denken: Sie hatten die Wunder, welche Jesus in Galiläa verrichtete, gesehen, und diese hatten Eindruck auf sie gemacht; sie waren zur Einsicht gekommen, daß Jesus eine höhere Sendung habe. Ob er wirklich der Messias sei, darüber waren sie mit sich selbst noch nicht im Klaren, wenngleich sie es wohl vermutheten. Befangen nun mit den Meisten ihrer Zeitgenossen in der falschen Ansicht von dem weltlichen Messiasreiche und getrieben von dem Verlangen, den Anfang desselben zu sehen, um etwa als nahe Verwandte des Messiaskönigs auch selbst eine glänzende Stelle darin einzunehmen, fordern sie Jesum auf nach Jerusalem zu gehen, um sich dort öffentliche Anerkennung zu verschaffen. Sie können es sich nicht erklären, wie er, der doch auf messianische Würde Anspruch mache, und wirklich, wie sie selbst gesehen, außerordentliche Thaten verrichte, so in der Zurückgezogenheit lebe, fern von dem Mittel-

punkte der jüdischen Nation, wo nach ihrer Meinung die allgemeine Huldigung ihn zur Herrschaft erheben sollte. Und da er auch jetzt beim Herannahen des großen, national-religiösen Festes, wie es scheint, nicht nach Jerusalem gehen will, so gesellt sich zu ihrem ungeduldigen Begehren ein gewisser Zweifel, ob er denn auch wirklich der Messias sei. Erst nach der Auferstehung des Herrn scheint dieser Zweifel völlig bei ihnen gewichen zu sein. Vgl. Apstg. 1, 14.

V. 6 ff.: „Es spricht also (in Folge dieses mangelhaften Glaubens) zu ihnen Jesus: Meine Zeit ist noch nicht da, eure Zeit ist immerdar gelegen." Diese Antwort Jesu schließt sich unmittelbar an die Aufforderung der „Brüder": *ὕπαγε εἰς τ. Ἰουδ.* V. 3. und *φανέρωσον σεαυτὸν τ. κόσμῳ* V. 4., an. Der Ausdruck *ὁ καιρὸς ὁ ἐμός* kann nämlich wegen des Gegensatzes: *ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος*, nicht mit Chrysost., Mald. u. A. unmittelbar von der Zeit des Leidens Jesu verstanden werden, sondern bezeichnet zunächst nur den Zeitpunkt, nach Jerusalem zu reisen und dort sich der Welt offenbar zu machen. Wir können also füglich zu *ὁ καιρός* ergänzen: *τοῦ ὑπάγειν καὶ φανεροῦν ἐμαυτὸν τῷ κόσμῳ*. Allerdings war die Zeit, sich der Welt zu offenbaren, zugleich die Zeit seines Leidens, die Zeit seines Ausganges, welchen er zu Jerusalem erfüllen sollte, und insofern ist die Erklärung dieses Ausspruches von der Leidenszeit nicht unrichtig; aber sie ist (wie Meyer richtig bemerkt) in dem Ausdrucke selbst nicht bezeichnet, sondern nur dessen geschichtliche Erfüllung. — V. 7.: „Nicht kann die Welt euch hassen; mich aber hasset sie, weil ich Zeugniß ablege über sie, daß ihre Werke böse sind." Hiermit gibt der Herr den Grund an, warum der geeignete Zeitpunkt für sie immer da sei, für ihn selbst aber noch nicht. Verwandtes sucht sich, Heterogenes stößt sich ab: *τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι* (Platon, Lys. 214.). Sie hatten noch nicht vollständig von der Welt sich abgeschieden, ihr inneres Sein und Leben harmonirte noch mit der Welt; deßhalb stieß die Welt sie noch nicht von sich aus; sie können sich also ohne Gefahr der Welt zeigen (vgl. 8, 23.). Jesus dagegen trat auf in direktem Gegensatze zur Welt, ihre Verkehrtheit und Sündhaftigkeit aufdeckend und rügend. Deßhalb haßte ihn die Welt, und eben wegen dieses Hasses konnte er nicht zu jeder Zeit unter den Kindern dieser

Welt zum Besten seiner Zwecke wirken, sondern bedurfte es einer sorgfältigen Auswahl des Zeitpunktes, um ohne Nachtheil unter ihnen zu erscheinen. — V. 8.: „Ihr möget hinaufgehen zum Feste; ich gehe nicht hinauf zu diesem Feste, weil meine Zeit noch nicht erfüllt ist.“ — Das ταύτην, was die Recepta auch nach dem ersten ἑορτήν hat, ist mit Recht von Lachm. und Tischend. nach hinreichenden Zeugen getilgt; es ist mechanischer Zusatz nach dem Folgenden. — Auffallend ist hier die offene Erklärung οὐκ ἀναβαίνω, da gleich V. 10. berichtet wird, daß Jesus doch wirklich zum Feste nach Jerusalem gereiset sei. Bereits Porphyrius (bei Hieronymus adv. Pelag. 2, 17.) machte auf Grund dieser Stelle Christo den Vorwurf des Wankelmuths und der Unbeständigkeit: „Latrat Porphyrius, inconstantiae et mutationis accusat.“ Um nun den Heiland von diesem Vorwurfe zu reinigen, hat man schon früh οὐκ in οὔπω corrigirt. Die meisten Handschriften sprechen bereits für οὔπω (nur D. E. M. Sinait. und drei Minuskeln haben οὐκ); allein die bei weitem größere Mehrzahl der Versionen (auch Vulgata und Itala) und die meisten Väter haben οὐκ gelesen; und es läßt sich leicht begreifen, daß man aus dogmatischem Interesse οὐκ in οὔπω änderte, nicht aber umgekehrt. Meyer meint nun, Jesus habe später einfach seinen Vorsatz geändert, ohne daß man ihm deßhalb den Vorwurf der Unbeständigkeit machen könne, zumal da das Motiv dieser Willensänderung gar nicht vorliege. Habe er doch auch bei der Kanaaniterin Matth. 15, 26 ff. seinen Willen geändert. Allein von dieser Aenderung des Entschlusses müßte man V. 9. eine Andeutung erwarten. Andere wollen das ἀναβαίνειν von der Art und Weise der Reise, nämlich mit der Festkarawane, verstehen; und sie berufen sich für diese Fassung auf das οὐ φανερῶς ἀλλὰ ὡς ἐν κρυπτῷ V. 10. Noch Andere urgiren ἑορτὴν ταύτην: das eigentliche Fest habe Jesus wirklich nicht besucht, da er erst in der zweiten Hälfte der Festwoche hingegangen sei. Wieder Andere (Epiphanius, Nonnus) endlich meinen, Jesus habe, wie aus dem ὅτι ὁ ἐμὸς καιρὸς οὔπω πεπλήρωται erhelle, bei οὐκ ἀναβαίνω εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην seine Reise nach Jerusalem zum Leiden und Sterben im Sinne gehabt; er habe also sagen wollen: ich gehe nicht nach Jerusalem, um an diesem Feste daselbst zu sterben; wohl wird dieß aber künftig an einem andern Feste geschehen. Allerdings

sei den „Brüdern" dieser Ausspruch jetzt noch unverständlich gewesen.*) Allein betrachten wir die Stelle unbefangen, so verschwindet leicht die Schwierigkeit, ohne daß wir zu jenen Spitzfindigkeiten unsere Zuflucht zu nehmen brauchen. Da nämlich das Präsens *ἀναβαίνω* und nicht das Futurum steht, und gleich das die Verneinung einschränkende *οὔπω* folgt, so versteht es sich ganz von selbst, daß das *οὐκ ἀναβαίνω* keine Negation für die ganze Zukunft, sondern nur für die Gegenwart ist, daß also zu dem *οὐκ* in Gedanken ein *νῦν μεθ' ὑμῶν* zu ergänzen ist. So richtig Chrysost.: *οὐκ εἶπεν καθάπαξ Οὐκ ἀναβαίνω, ἀλλὰ Νῦν εἶπεν, τουτέστι μεθ' ὑμῶν.* — Begründend fügt der Herr hinzu: *ὅτι - - οὔπω πεπλήρωται.* Das kann nach dem Zusammenhange nur heißen: weil der von meinem himmlischen Vater bestimmte Zeitpunkt, wo ich mich der Welt offenbar machen soll, noch nicht gekommen, also die Zeit dazu noch nicht voll geworden ist. Vgl. *οὔπω πάρεστι* V. 6.

V. 9 f. Jesus blieb nun vorläufig in Galiläa. „Als aber seine Brüder hinaufgezogen waren, da ging auch Er zum Feste, nicht öffentlich sondern wie heimlich." Der Aorist *ἀνέβησαν* steht in der Bedeutung eines Plusquamperfektum (vgl. 6, 22 f., s. Win. S. 246.). — *οὐ φανερῶς ἀλλὰ κ. τ. λ.* d. h. nicht im gewöhnlichen Karawanenzuge, sondern so zu sagen *incognito*, nur von Wenigen, etwa von seinen vertrautesten Jüngern begleitet. Die Partikel *ὡς* bezeichnet das Subjektive der Vorstellung: man konnte es insgeheim nennen und auch nicht, je nachdem man es nahm, also soviel als: „so zu sagen." Anders 1, 14. — Parallel hiermit ist der Reisebericht Luk. 9. 51—56. S. zu der Stelle.

V. 11 ff. Jetzt schildert der Evangelist die Aufregung der Hierarchen und des Volkes rücksichtlich der Person Jesu. Niemand war gleichgültig; aber die Ansichten über ihn waren getheilt. — Da Jesus also (*οὖν*) nicht unter den angekommenen galiläischen Festpilgern sich befand, so „suchten ihn die Juden (d. i. die Obern, vgl. V. 13.) an dem Feste und sagten: Wo ist jener?" Diese Frage ist Ausdruck des eigenen Befrem-

---

*) Nonnus: *ὑμεῖς εὐκελάδοιο μετέλθετε κῶμον ἑορτῆς.*
*οὔπω ἐγὼ κλισίας νεοπηγέας ἄρτι γεραίρων*
*ἐς τελετὴν ὁσίην ἐπιβήσομαι.*

dens, Jesum nicht auf dem Feste zu finden, zugleich aber auch des feindseligen Verlangens, seinen Aufenthaltsort zu wissen. — V. 12 f.: „Und es war viel Gemurmel über ihn in den Volkshaufen; Einige sagten: Er ist ein braver Mann, Andere sagten: Nein, sondern er verführt das Volk. Niemand jedoch (von beiden Parteien, nicht bloß von der günstig beurtheilenden Partei, wie August., Beda, Maldon. u. A. meinen) sprach offen (laut und frei) über ihn, aus Furcht vor den Juden" d. i. den Synedristen. Also beiderseits scheute man sich, sein Urtheil über Jesus laut auszusprechen, um nicht in irgend einer Weise den Unwillen der Gewalthaber zu erregen, die noch nicht officiell sich entschieden hatten und überhaupt es nicht duldeten, daß im Volke eine selbstständige Meinung sich bildete.

**II. Jesus im Tempel lehrend und zurechtweisend, V. 14—36.**

V. 14 f.: „Als aber das Fest schon in seiner Mitte war, also am vierten Tage der Oktave, am 18. Tisri, der nach der Berechnung Wieselers (Synopse S. 309. 329.) im Jahre 782 u. c. auf einen Sabbath fiel, ging Jesus in das Heiligthum und lehrte." Ob der Herr schon früher in Jerusalem angekommen war, aber bis jetzt sich verborgen gehalten hatte (Maldon., Meyer), oder ob er jetzt erst angelangt, müssen wir dahin gestellt sein lassen, da der Text darüber keine Andeutungen gibt. — V. 15. Der Lehrvortrag Jesu setzte selbst seine Gegner, die Obern, in Verwunderung, und aufgebläht von ihrem Gelehrtendünkel (V. 48.) und keine andere Religionsweisheit kennend als die äußerlich erlernte, fragen sie erstaunt: „Wie versteht dieser Schriftgelehrtheit, da er sie nicht gelernt hat?" Nicht die Macht der Wahrheit ist es, welche auf sie Eindruck macht — nein, sondern daß Jesus so lehren kann, wie er thut, ohne gelehrte Studien gemacht, ohne die Rabbinenschule besucht und zu ihren Füßen gesessen zu haben, das ist es, was sie in Erstaunen setzt. — *γράμματα* bezeichnet nicht gradezu die heiligen Schriften, weil dann der Artikel nicht fehlen dürfte, sondern, wie *literae*, Wissenschaft überhaupt. Da aber bei den Juden die ganze Wissenschaft sich auf die heil. Schrift bezog, so sind die *γράμματα* hier der Sache nach identisch mit den *ἱερὰ γράμματα* 2 Tim. 3, 15.

V. 16 f. An diese verwundernde Frage anknüpfend sagt Jesus, er habe seine Lehre nicht aus der Schule geholt, betrachte sie somit nicht als ein durch Fleiß und Anstrengung erworbenes Eigenthum, sondern sie stamme von Gott, der reinsten Quelle der Wahrheit: „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat." — V. 17. Um aber die Göttlichkeit der Lehre Jesu zu erkennen, um zur innern festen Ueberzeugung zu gelangen, daß sein Wort nicht Menschenwort sondern Gotteswort sei, muß man wenigstens das Verlangen haben, den Willen Gottes zu erfüllen: „Wenn Jemand gewillt ist dessen Willen zu thun, so wird er in Rücksicht der Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist oder ob ich von mir selbst her rede." Man beachte zunächst den Unterschied zwischen θέλειν und βούλεσθαι; letzteres bezeichnet das positive, thatkräftige Wollen, ersteres aber drückt mehr ein Wünschen, Verlangen, ein Geneigtsein aus (vgl. Matth. 1, 19. Philem. V. 13 f.). Nicht ohne Grund ist nun hier gesagt: ἐάν τις θέλῃ - - ποιεῖν, und nicht: ἐάν τις - - ποιῇ. Zum Thun, ποιεῖν, d. i. zum wirklichen Ausführen des Willens Gottes bringt es der Mensch wegen seiner Schwachheit oft nicht; es reicht dann aber auch das θέλειν d. i. die Sehnsucht, das Verlangen, den Willen Gottes zu erfüllen, schon hin. Praktisch ist diese Stelle auch deßhalb wichtig, weil sie zeigt, daß der Mensch durch Operationen des Erkenntnißvermögens allein nicht zur innern festen Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums kommt, sondern daß der Wille mitwirken muß. Der innere Erfahrungsbeweis ist der bündigste. Treffend sagt Pascal irgendwo: „Menschliche Dinge muß man erkennen, um sie zu lieben; göttliche muß man lieben, um sie recht zu erkennen."

V. 18.: „Wer von sich selbst her redet (d. i. eine selbsterfundene Lehre ohne höheren Auftrag vorträgt), der sucht die eigene Ehre", der hat dabei sich selbst im Auge, und diese Selbstsucht trübt und verdunkelt sein inneres Geistesauge. „Wer aber die Ehre dessen, der ihn gesandt hat — hier Gottes —, sucht, der ist wahr, und Ungerechtigkeit ist nicht in ihm." Also auch, was ein solcher sagt, ist wahr, da in ihm die Quelle aller Unwahrheit, die ἀδικία d. i. eben die Selbstsucht, verstopft ist. Vgl. zum Gegensatz von ἀλήθεια und ἀδικία Röm. 1, 18. 2, 8. 1 Kor. 13, 6. Der letzte Satz ist hier zwar

ganz allgemein ausgesprochen, muß aber fortwährend in Anwendung auf Christus verstanden werden. Nur auf ihn gilt das Gesagte in vollem Maaße.

V. 19 f.: „Hat nicht Moses euch das Gesetz gegeben? Und Niemand von euch erfüllt das Gesetz! — Warum suchet ihr mich zu tödten?" — Dieser Vorwurf, den Jesus in rhetorischer Form seinen Zuhörern macht, hängt enge mit V. 17. zusammen. Dort hat er gesagt: wer die Göttlichkeit seiner Lehre wahrhaft erkennen wolle, müsse wenigstens das Verlangen haben, Gottes Willen zu erfüllen. Gottes Willen finden sie nun aber ausgedrückt in dem Gesetze, welches der allverehrte, hochgefeierte Moses ihnen gegeben. Allein Niemand von ihnen erfüllt dasselbe; vielmehr haben sie den Willen, das Gesetz in einem seiner wesentlichsten Punkte (2 Mos. 20, 13.) zu verletzen, indem sie ihn zu tödten suchen und zwar ohne allen Grund — Anspielung auf den frühern Mordanschlag 5, 18. Mit Unrecht meinen Maldon. u. A. mit *καὶ οὐδεὶς - ποιεῖ τὸν νόμον* habe der Herr das Sabbathsgesetz und die Brechung desselben durch Vornahme der Beschneidung V. 22 f. im Auge. — Das Fragezeichen ist mit Lachm. und Tischend. hinter das erste *τὸν νόμον* zu setzen; dann fällt mit dem einfachen *καί* die Aussage ihres widersprechenden Verhaltens nachdrücklich ein (Meyer). Anders unsere Vulgata. — V. 20. Die Volksmenge, die wohl meist aus fremden Festpilgern bestand und von jenem Mordanschlage der Synedristen nichts wußte, antwortet unbefangen und befremdet: „Einen bösen Geist hast du! der dir nämlich solche verkehrte Gedanken, solchen bösen Argwohn eingibt. Wer sucht dich zu tödten?" Mit Unrecht verstehen Chrysost., August. u. A. unter *ὄχλος* die jüdischen Obern und halten ihre Frage für Verstellung.

V. 21. Das *διὰ τοῦτο* (welches im Sinait. ganz fehlt, aber ohne Zweifel ächt ist) wird von Theophylakt, Maldonat und den meisten neuern Auslegern mit dem vorhergehenden *θαυμάζετε* verbunden; die Vulgata aber, Chrysostom., Euthym. Zig. u. A., auch Tischend. (edit. 7.) ziehen es zum Folgenden. In letzterem Falle ist entweder mit Winer (Gramm. S. 56.) ein „wisset" oder „höret" nach *διὰ τοῦτο* einzuschalten, oder mit dem h. Thomas zu erklären: „Deßhalb, um mein Wirken zu vertheidigen, hat euch Moses u. s. w." Aehnlich Meyer: „Deßhalb

(damit ihr statt eures grundlosen θαυμάζειν ein gerechtes Urtheil über jenes ἔργον haben sollet, vgl. V. 24.) hat Moses euch die Beschneidung gegeben, nämlich nicht weil sie (erst) von ihm selbst, sondern von den Vätern herrührt, und so beschneidet ihr u. s. w." Allein alle diese Deutungen sind, wie man leicht sieht, gezwungen. Am natürlichsten ist die Verbindung des διὰ τοῦτο mit θαυμάζετε; daher behalten wir diese mit Lachm. bei. Zwar wendet man dagegen ein, daß das Verb. θαυμάζειν bei Johannes fast immer entweder absolut oder mit dem bloßen Accusativ stehe, und mit διὰ τοῦτο pflege er sonst den Satz nicht zu schließen sondern anzufangen. Allein diese Gründe sind nicht durchschlagend. Solche Beobachtungen können nur die Regel feststellen, nicht aber Ausnahmen ausschließen (Hengstenb.). Also: „Ein einziges Werk (nämlich die 5, 2 ff. erzählte Heilung an einem Sabbathe) habe ich gethan, darin besteht mein ganzes Verbrechen, weßhalb ihr mich tödten wollet, — und Alle wundert ihr euch darüber", d. i. seid ihr darüber indignirt, oder dadurch in Aufregung gebracht! Das θαυμάζετε hat hier den Nebenbegriff des Tadelnden; Chrysostomus erklärt es durch ταράσσεσθε, ἐθορυβεῖσθε. Vgl. das χολᾶτε V. 23.

V. 22 ff. Es folgt nun eine Rechtfertigung jener Sabbathsheilung: „Moses gab euch die Beschneidung — nicht als ob sie von Moses herrühre, sondern von den Vätern — und an einem Sabbathe beschneidet ihr einen Menschen. Wenn (nun) die Beschneidung empfängt ein Mensch an einem Sabbathe, damit nicht gebrochen werde das Gesetz Moses', zürnet ihr mir, daß ich einen ganzen Menschen gesund gemacht habe an einem Sabbathe?" — Das οὐχ ὅτι (vgl. 6, 46.) bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende Μωϋσῆς δέδωκεν κ. τ. λ. und erläutert dieses näher: „ich will damit nicht sagen, daß Moses die Beschneidung zuerst einführte; vielmehr rührt sie schon von den Vätern, Abraham u. s. w. her." Moses gab nur das Gesetz (3 Mos. 12, 3.), daß die neugeborenen Kinder am achten Tage sollten beschnitten werden. Der Grund dieses parenthetischen Zusatzes ist kein anderer als der, den Werth der Beschneidung durch das höhere Alter zu steigern. Darin lag dann eine Bestätigung ihres Verfahrens, daß sie die Beschneidung auch am Sabbathe vollzogen: dem ältern Beschneidungsgesetze mußte das spätere

Sabbathsgesetz in Collisionsfällen weichen. Dieses schärfte aber wieder die Beweisführung, welche Jesum hier beschäftigt. — *καὶ ἐν σαββ. περιτέμνετε ἄνθρ.*, nämlich wenn der achte Tag grade auf einen Sabbath fiel. Dann galt der talmudische Grundsatz: „*Circumcisio pellit sabbathum.*" — Auf diese historisch-gesetzliche Prämisse folgt dann V. 23. der Schluß in Form einer verweisenden Frage. Anders ausgedrückt würde der Schluß etwa so lauten: „Wenn nun am Sabbathe nach dem mosaischen Gesetze die Beschneidung geschehen muß, die doch nur Ein Glied des Menschen betrifft, dieses rein und heil macht, so darf man also mir nicht zürnen, wenn ich am Sabbath einen ganzen Menschen gesund gemacht habe." Christus faßt hier die Beschneidung als eine Heilung auf nach dem Grundsatze der Rabbinen: „*Praeputium est vitium in corpore.*" Nach alttestamentlicher Betrachtungsweise ist die Beschneidung d. h. die Entfernung der Vorhaut, des Symbols der sinnlichen Lust, eine Weihung, gleichsam eine sakramentale Heilung des einzelnen Gliedes (das Nähere über die Bedeutung der Beschneidung s. zu Gal. 5, 2.). Statt des bloßen *εἰ* sollte man *εἰ οὖν* erwarten, was auch D. 29. al. lesen; Johannes liebt aber das Asyndetische in solchen Fällen (vgl. 8, 46. 10, 35.). Das *ἵνα μή* ist hier nicht mit Mehreren (Jansen, Bengel, Klee) *ἐκβατικῶς* zu fassen im Sinne von „ohne daß", sondern *τελικῶς*. Der *νόμος* ist nämlich nicht das Gesetz des Sabbaths, sondern das Gesetz der Beschneidung: „Damit nicht durch Aufschub der Beschneidung das Gesetz, nach welchem das Kind am achten Tage beschnitten werden soll, gebrochen werde." So Chrysostom., Augustin. und die Meisten. Im Nachsatze liegt der Nachdruck auf *ὅλον ἄνθρωπον*, welches im Gegensatze zu dem bei *περιτομήν* zu denkenden einzelnen Gliede steht. Den Ausdruck *ὅλον ἄνθρ.* mit Einigen (August., Beda) auf Leib und Seele zu beziehen, im Gegensatze der *σάρξ*, an welcher die Beschneidung geschehe, ist dem Zusammenhange fremd. — V. 24. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst die Warnung und Ermahnung: „Urtheilet nicht nach der Außenseite, sondern fället das gerechte Urtheil." — *κατ' ὄψιν* (Vulgata *secundum faciem*) d. i. nach dem äußern oberflächlichen Scheine; vgl. *κατὰ σάρκα* 8, 15. Jedoch sind beide Ausdrücke nicht grade identisch, sondern dieser hat einen weitern Umfang. Im Gegensatze zu dem *κρίνειν κατ' ὄψιν* ist dann die

δικαία κρίσις das gerechte, nach dem Geiste des Gesetzes gefällte Urtheil, zu welchem Jesus eben angeleitet hatte. Die Juden sahen in der Heilung des Paralytischen nur ein äußeres Werk, welches gleich jedem andern Werke den Sabbath verletze, nicht ein Werk der Liebe, was dem Geiste des Sabbathsgesetzes nie zuwider sein kann.

V. 25 ff. In Folge (οὖν) dieser freimüthigen Verantwortung Jesu, fragen Einige von den Einwohnern Jerusalems, die besser unterrichtet sind als der ὄχλος V. 20. und die Absichten der Synedristen kennen, erstaunt: „Ist nicht dieser es, den sie zu tödten suchen? Und siehe, er redet frei, und Nichts sagen sie ihm!" Ja es taucht in ihnen sogar momentan der Gedanke auf, ob die Obern ihre Gesinnung in Betreff Jesu vielleicht geändert; diesen jetzt wirklich für den Messias halten: „Es haben die Obern doch wohl nicht wirklich erkannt, daß dieser der Messias ist?" — Allein, wie schon die Form der Frage (μήποτε, der Sinait. hat μήτι) andeutet, ist ihnen dieses doch sehr zweifelhaft; wenigstens können sie selbst dieser Ansicht ihre Zustimmung nicht geben, weil sie mit ihren sonstigen Ideen vom Messias im Widerspruch steht. Daher setzen sie sofort V. 27. hinzu: „Aber von diesem wissen wir, woher er ist; der Messias aber, wenn er kommt, so weiß Niemand, woher er ist." Wir sehen aus dieser Stelle, daß damals unter dem Volke die Meinung herrschte, der Messias werde plötzlich aus dem Verborgenen hervortreten, und man werde von seiner näheren Herkunft, von seinen Eltern u. s. w. (das bezeichnet πόθεν ἐστίν, nicht Geburtsort, der ja beim Messias bekannt war, vgl. V. 42.) nichts wissen. Woher diese Meinung entstanden, können wir nicht mit Sicherheit angeben. Wahrscheinlich knüpft sie sich an solche prophetische Stellen des A. T's, welche dem Messias mehr oder minder klar einen himmlischen Ursprung zuschreiben. Der wahre Sinn solcher Stellen wurde dann nicht erkannt, und man deutete sie auf seinen irdischen Ursprung. Man denke nur an Stellen, wie z. B. Jes. 53, 8.: τὴν γενεὰν αὐτοῦ (nämlich: des Messias) τίς διηγήσεται; Mich. 5, 2.: καὶ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος; ferner an das plötzliche Erscheinen des Menschensohnes bei Dan. 7. u. s. w. Wie leicht konnten diese Stellen unrichtig ausgedeutet werden!

V. 28 f. Auf diese Aeußerungen der Einwohner von Jerusalem antwortet Jesus mit feierlichem Ernste und daher mit gehobener Stimme (ἔκραξεν, vgl. 1, 15.), als er eben im Tempel lehrte: „Sowohl mich (meine Person) kennet ihr, als auch wisset ihr, woher ich bin; und doch — von mir selbst bin ich nicht gekommen, sondern es ist ein Rechter, der mich gesandt hat, welchen ihr nicht kennet." Gut bemerkt Meyer, daß das ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων an sich zwar entbehrlich sei (s. V. 14.), aber zur Schilderung des feierlichen Moments, welcher mit ἔκραξεν eintritt, gehöre. — Der erste Satztheil: κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί, in welchem die beiden καί sich entsprechen, ist weder mit Einigen (Grotius, Kuinoel) fragend, noch mit Andern (Lücke, Tholuck, Olsh.) als Ironie, noch auch mit Chrysost., Theophyl., Euth. Zig. als Anklage, daß sie allerdings seine göttliche Person und Herkunft kännten, aber boshaft verläugneten, zu fassen, sondern ist einfacher Ernst. Das dritte καί, dem latein. *atque* entsprechend, reiht einen adversativen Gedanken an, so daß der Sinn ist: „Wohl kennt ihr meine Person und meine Herkunft. Aber aus dieser eurer Bekanntschaft dürfet ihr nicht schließen, daß ich nicht der Messias sei; denn trotz dieser meiner menschlichen Herkunft ist mein Auftreten als Lehrer nicht bloß durch mich selbst, durch meine bloß menschliche Willkür bedingt, sondern ein Anderer, dem das Senden im eigentlichen Sinne zusteht, ist es, der mich gesandt hat." Man beachte das ἀληθινός: „ein Aechter, Höherer, der allein die Gewalt der Sendung hat", nicht zu verwechseln mit ἀληθής (s. zu 1, 9.). In dem ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε will Jesus ihnen nicht grade alle und jede Gotteserkenntniß absprechen, sondern nur die lebendige, ächte (vgl. 4, 22.). Hätten sie diese gehabt, so würden sie in ihm auch den Gottesgesandten erkannt haben. Vgl. 8, 54 f. — V. 29. „Ich, ich kenne ihn, weil ich von ihm her bin, und Er mich gesendet hat." Weil Christus als Gott von Ewigkeit her vom Vater ausgegangen (vgl. 6, 46.) und als Gottmensch in der Zeit vom Vater gesendet ist, hat er allein eine wesenhafte Erkenntniß Gottes. Andere fassen ὅτι = „daß"; dann findet eine Attraktion statt: „Ich kenne ihn (und weiß), daß ich von ihm her bin u. s. w." Erstere Fassung ist nach 8, 55. vorzuziehen; das οἶδα αὐτόν erhält so mehr Nachdruck.

V. 30.: „Sie suchten nun ihn zu greifen, und doch (*καί*, vgl. V. 28.) legte Niemand die Hand an ihn, weil noch nicht gekommen war seine Stunde" (vgl. 8, 20.). — Weil Jesus eben gesagt hat, er sei von Gott und ein Gottesgesandter, so suchen die Juden d. i. die Obern ihn zu ergreifen. Sie wagen es jedoch nicht, Hand an ihn zu legen, zunächst und subjektiv wohl aus Scheu vor der ruhigen Majestät des Erlösers (vgl. 18, 4 ff.) und aus Furcht vor dem gläubigern Theil (V. 31.) der Anwesenden. Der Evangelist führt dieß aber auf den letzten, objektiven Grund zurück, daß nämlich nach dem ewigen Rathschlusse Gottes die Stunde, wo sie ihn greifen sollten, noch nicht gekommen war; ihm sind die Fäden, an denen die äußere Geschichte Jesu verläuft, von Ewigkeit her im Himmel geknüpft.

V. 31 f.: „Aus dem Volke aber glaubten Viele an ihn" (als den Messias). — Nach der am meisten verbürgten Wortstellung: *ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ κ. τ. λ.* (Tischend.; die Recepta hat: *πολλοὶ δὲ ἐκ τοῦ ὄχλου κ. τ. λ.*) wird der *ὄχλος* dem Subjekte von *ἐζήτουν* V. 30. nachdrücklicher entgegengesetzt. Ohne Zweifel bestand dieser *ὄχλος* zum großen Theile aus galiläischen Festpilgern (vgl. V. 20. 25.). In der Frage dieses Volkes: „Der Messias, wenn er kommt, wird doch nicht etwa mehrere Zeichen thun, als dieser gethan hat?" — liegt kein Zweifel, ob Jesus wirklich der Messias sei; vielmehr wollen sie damit nur sagen, daß Jesus wirklich das bereits geleistet habe, was man nur immer vom Messias erwarten könne, daß er also auch der Messias sein müsse. Sie haben dabei wohl hauptsächlich die Wunder im Auge, welche Jesus in Galiläa verrichtet, und die sie zum Theil selber gesehen haben. — V. 32.: „Es hörten die Pharisäer, daß das Volk dieses von ihm murmelte, und es entsandten die Pharisäer und die Oberpriester Schergen, um ihn zu ergreifen." — Das Volk also wagte es nicht, jenes Urtheil laut auszusprechen, sondern es flüsterte (*γογγύζειν*) sich dasselbe heimlich zu. Nichts desto weniger vernahmen es die Jesum überall umlauernden Pharisäer, welche neidisch über den Anhang, den er sich erwarb, ihn in aller Weise zu stürzen suchten. Diese berichteten darüber an das Synedrium, und die beiden Curien der Oberpriester und Schriftgelehrten (welche letztere meist dem Pharisäismus zugethan

waren, und deßhalb hier gradezu Pharisäer genannt werden), denen die Ueberwachung des öffentlichen Lehramtes oblag, erließen sofort einen Haftbefehl gegen Jesum, und sandten ihre Schergen aus, um ihn zu ergreifen.

V. 33 f. Jesus sieht die Schergen des Synedriums herankommen und kennt ihre Absicht; dieß führt seine Rede ganz natürlich auf seinen nahe bevorstehenden Tod, den er als einen Weggang zu Gott bezeichnet: „Noch kurze Zeit bin ich bei euch, und (dann) gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat.“ Da die Hierarchen, an welche diese Worte zunächst gerichtet sind, Jesum nicht als Gottesgesandten anerkannten, so waren die Worte *τὸν πέμψαντά με* für sie ein Räthsel; daher gleich V. 35. die verwundernde Frage. — V. 34.: „Ihr werdet mich suchen und nicht finden, und wo ich bin, könnet ihr nicht hinkommen.“ Einige Ausleger verstehen das *ζητεῖν* hier vom feindlichen Suchen: „Wenn ich in Kurzem werde hingegangen sein, dann werdet ihr mich wieder suchen und in meinen Jüngern mich verfolgen, um meinen Namen von der Erde zu vertilgen. Aber vergebens! zum Himmel, wo ich dann bin, könnet ihr nicht gelangen, um dort mich zu verfolgen, und vom Himmel her werde ich mein Reich beschützen.“ So Allioli nach Rupertus. Allein diese Deutung legt in die Worte ein und ist gegen 13, 33. (vgl. 8, 21.). Wir müssen also *ζητεῖν* im guten Sinne fassen und von der Sehnsucht nach dem Erlöser in der Zeit der Noth verstehen. Dann liegt in diesen Worten eine Hindeutung auf die Zeit des göttlichen Strafgerichts über Jerusalem (Luk. 20, 16 ff. 19, 43 f.), welches in Folge der Verwerfung Jesu kommen mußte, und auf den zeitlichen und ewigen Untergang der jetzigen Widersacher des Herrn. Jesus will sagen: „Verblendete! ihr wisset nicht, was ihr thut, indem ihr mich, euren Erlöser jetzt, wo die Stunde der Heimsuchung für euch da ist, von euch weiset. Bald genug wird euer thörichter Wunsch, mich entfernt zu sehen, in Erfüllung gehen. Aber nicht gar lange nachher wird eine andere Zeit kommen, wo ihr unter der Wucht des Schuldbewußtseins und der hereinbrechenden Strafgerichte meiner Wunder gedenkend mich als Erlöser anerkennen (vgl. 8, 28.) und ängstlich suchen werdet; allein dann werdet ihr mich nicht finden. Ihr könnet dann mit eurem irdischen Sehnen und Suchen nicht zu mir gelangen, da ihr die Zeit eurer

Heimsuchung (Luk. 19, 44.) unbenutzt habet vorübergehen lassen." Vgl. 8, 21., wo anstatt des *οὐχ εὑρήσετε* steht: *ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε.* — Eine dritte Deutung geben Theodoret., Maldon., Grotius u. A. Diese meinen, mit dem ganzen Ausdrucke *ζητήσετε με καὶ οὐχ εὑρήσετε* werde nach hebräischer Weise nur die Vorstellung des nicht mehr Vorhandenseins ausgedrückt. So heiße es Ps. 10, 15. von der plötzlichen Vertilgung des Frevlers: „Und der Frevler — suchen wirst du seinen Frevel und nicht wirst du ihn finden", d. i. der Frevler wird mit seinem Frevel plötzlich vergehen. Vgl. Ps. 37, 10. Hiernach wäre der ganze Ausdruck soviel als: „ich werde nicht mehr unter euch sein." Allein 8, 31. 13, 33. fehlt das *οὐχ εὑρήσετε* gänzlich, und auf ein sehnsüchtiges Suchen deutet doch auch das folgende *ὅπου εἰμὶ ἐγὼ κ. τ. λ.*, wodurch das *οὐχ εὑρήσετε* näher erläutert wird. — Statt *εἰμί* haben Einige *εἶμι* geschrieben; letzteres kommt aber im ganzen N. T. nicht vor. Man bemerke das nachdrückliche *ἐγώ* und *ὑμεῖς*: „und wo ich dann bin, nämlich zur Rechten meines Vaters, da könnet ihr nicht hinkommen", nämlich um mich als Retter zu holen.

V. 35 f. Eines Theils, weil die Juden das *τὸν πέμψαντά με* V. 33. nicht verstehen oder nicht verstehen wollen, größten Theils aber aus Spott, wie der noch herbere Hohn 8, 22. zeigt, fragen sie sich unter einander: „Wo will dieser da hingehen, daß wir ihn (nach seiner Aussage V. 34.) nicht finden werden? Doch wohl nicht in die Zerstreuung unter den Hellenen will er gehen und die Hellenen lehren? — Was soll dieses Wort, welches er sprach: „„Suchen werdet ihr mich und nicht finden, und wo ich bin, könnet ihr nicht hinkommen?"" — Das *εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων* heißt nicht: „zu den zerstreuten griechischen Juden", den sogenannten Hellenisten (Scalig., Lightf. u. A.); denn im N. T. wird *Ἕλληνες* durchgängig den Juden entgegengesetzt, bezeichnet also (als pars pro toto) die Heiden (vgl. Röm. 1, 14. u. ö.). Noch viel weniger ist es mit Allioli zu übersetzen: „zu den zerstreuten Heiden." Vielmehr bezeichnet *διασπορὰ τῶν Ἑλλ.*, das Wort *διασπορά* als Abstract. pro Concreto im Sinne von *διασπαρέντες* (vgl. *περιτομή* Röm. 3, 30. u. ö., *αἰχμαλωσία* Eph. 4, 8.) genommen, die unter den Heiden zerstreut lebenden Juden (s. Win. S. 169.). Vgl. Jak. 1, 1.

1 Petr. 1, 1. Der Sinn dieser Frage ist also: „Will er sich etwa zu den unter den Heiden zerstreuten Juden begeben, um von da aus mit den Heiden anzuknüpfen und deren Lehrer zu werden?" Bedenkt man, wie stolz der Jude darauf war, ein Mitglied des auserwählten Volks zu sein, und wie tief er die Heiden, die Gojim, verachtete, und alle Berührung mit ihnen sorgfältig vermied, so fühlt man den bittern Hohn, der in dieser Frage liegt.

**III. Gährung und Parteiung im Volke und im Synedrium in Betreff Jesu**, V. 37—53.

V. 37.: „An dem letzten Tage des Festes aber, dem großen, stand Jesus, rief und sprach: Wenn Jemanden dürstet, so komme er zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, aus dessen Innern werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen." — Zu den sieben eigentlichen Festtagen der Laubhüttenfeier (5 Mos. 16, 13.) kam nach Gesetz und Gewohnheit noch ein achter Tag als Fest für sich hinzu, der neben der Bestimmung, das Laubhüttenfest zu beschließen, zugleich auch die hatte, den Beschluß des ganzen Festjahres zu bilden (3 Mos. 23, 35 f. 39. Nehem. 8, 18. 2 Makk. 10, 6.), weßhalb er von den LXX ἐξόδιον (Festausgang) genannt wird. Da der siebente Tag des Festes in keiner Weise ausgezeichnet wurde, so kann hier mit τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς nur der achte Tag gemeint sein. Dieser wurde besonders feierlich begangen, und hieß deßhalb auch der letzte große oder der letzte gute Tag des Festes. An diesem Tage soll (nach R. Juda in Succah 4, 9.) der Ritus des Wasserschöpfens, welcher an jedem der sieben Festtage vorgenommen wurde, mit besonderer Fröhlichkeit begangen sein. Dieser Ritus bestand nämlich darin, daß ein eigens dazu erwählter Priester nach dem üblichen Morgenopfer in feierlichem Zuge nach der Quelle Siloah zog, dort in ein goldenes Gefäß drei Log Wasser schöpfte, und damit durch das Wasserthor zum Tempel zurückkehrte. In den innern Vorhof angekommen, bestieg er die Stufen des dort befindlichen Altars, goß aus der goldenen Schaale das Wasser in ein silbernes Gefäß, das östlich stand, während sich westlich ein silbernes Becken mit Wein befand. Dann schöpfte er vom Weine in das Wasser und vom Wasser in den Wein und goß beides in zwei silberne, mit Ablaufröhren ver=

sehene Schaalen an der Ost- und Westseite des Altars aus. Während des feierlichen Zuges sangen die Priester und Leviten unter Posaunenschall die Worte Jes. 12, 3.: „Mit Freuden werdet ihr Wasser schöpfen aus den Quellen des Heils." Bei dem Ausgießen des Wassers und Weins wurde das große Hallel d. i. die Psalmen 113—117, die sämmtlich mit Halleluja schließen, gesungen. Spätere Rabbinen nennen diese Festlichkeit שִׂמְחַת הַתּוֹרָה, Gesetzesfreude, und im Talmud heißt es sogar: „Wer das Wasserschöpfen nicht gesehen, der hat nie eine Freude erlebt." Der Grundgedanke dieser symbolischen Handlung war: Israel hat einen heiligen Quell, einen Heilsbrunnen in dem Gotte seines Heils, der ihm beständig fließet. Dieß wird ihm in der beständig fließenden Quelle Siloah symbolisirt, wie es den Vätern auf ihrem Zuge durch die Wüste durch die verschiedenen lebendigen Quellen bedeutet wurde, die Gott aus dem Felsen hervorspringen ließ (vgl. Ps. 77, 20. 1 Kor. 10, 4.). Der Ritus hatte aber auch, wie der Talmud andeutet, eine typische Bedeutung: er sollte hinweisen auf die reichliche Ausgießung des heil. Geistes in der messianischen Zeit (s. Lightf.). Vgl. Jes. 44, 3. 58, 11. An diesen Festritus nun knüpfte der Heiland seine Worte an; er stand vielleicht eben an der Quelle Siloah oder im Tempelhofe, als der feierliche Zug durch denselben schritt. — Der Evangelist sagt *εἱστήκει καὶ ἔκραξεν*, um das Feierliche dieses Auftrittes zu bezeichnen. Oben 4, 14., in seinem Gespräche mit dem samaritanischen Weibe, nennt Jesus sich das lebendige Wasser, welches den geistigen Durst des Menschen nach Wahrheit, Gerechtigkeit und Leben für immer stille. Hier stellt er sich dar als die Quelle, zu welcher der Mensch im Glauben gelangt; das Wasser aber, welches immerdar aus dieser Quelle hervorströmt, und welches der Mensch im Glauben an Christus trinkt, ist nach der Erklärung, welche der Evangelist V. 39. selber gibt, der von Christo uns geschenkte heilige Geist, der Geist der Wahrheit und der Liebe. Und wer diesen Geist Christi glaubend in sich aufnimmt, der wird selbst wieder als lebendiges Glied Christi eine selbstständige Quelle lebendigen Wassers für Andere, aus dessen Innerem (*κοιλία* = בֶּטֶן) strömen Bäche lebendigen Wassers hervor. Das ist ja eben die große Würde des wahren Christen, daß er ein vom heil.

Geiste belebtes Glied Christi ist, welches nicht bloß für sich lebt, sondern für den ganzen Leib, und welches seine innere Lebenskraft in die übrigen Glieder ergießt. Oben 4, 14. ist von der Wirksamkeit des innern höhern Lebensprincips in Bezug auf den Gläubigen selbst, hier in Bezug auf Andere die Rede; daher sind beide Stellen nicht für durchaus gleichbedeutend zu halten. — V. 38. ist ὁ πιστεύων Nominat. absolut. (vgl. 6, 39.), und καθὼς εἶπεν ἡ γραφή gehört nicht zu ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, so daß es den schriftgemäßen Glauben bezeichne, wie Chrysostomus u. A. wollen, sondern zu dem folgenden ποταμοὶ κ. τ. λ. Zwar findet sich diese Stelle nicht wörtlich im A. T., wohl aber dem Sinne nach in jenen prophetischen Aussprüchen, die unter dem Bilde des Wassers von der künftigen Gnadenspendung und Geistesausgießung in der messianischen Zeit handeln, wie Jes. 44, 3. 55, 1. 58, 11. Vielleicht gehören hierher auch die Weissagungen bei Joel 3, 23. (4, 18.) Zach. 13, 1. 14, 8. Ezech. 47, 1—12. In der letzten Stelle ist von einer Wasserquelle die Rede, die aus dem Tempelberge hervorgehen und zu einem Strome anwachsen solle. Hätte Jesus diese im Sinne gehabt, so würde hiermit jeder Gläubige als ein lebendiger Tempel des h. Geistes dargestellt, und in dem Worte κοιλία läge dann eine Anspielung auf die κοιλία des Tempelberges, aus welcher durch Röhren das in die Schaalen gegossene Wasser in den Bach Kidron abfloß. Andere denken bei κοιλία an den Bauch des großen goldenen Krugs, mit welchem der Priester das Wasser schöpfte, so daß der Sinn wäre: Der ganze Christ wird ein voll dem Eitlen geleertes, von dem h. Geiste erfülltes Gefäß der Gnade. Jedoch brauchen wir zu solchen künstlichen Beziehungen unsere Zuflucht nicht zu nehmen, da (wie Meyer richtig bemerkt) der Ausdruck κοιλία sich im Zusammenhange der bildlichen Darstellung ganz natürlich darbot: Das getrunkene Wasser wird in seinem Leibe (gleichsam in seiner Bauchhöhle, κοιλία) zu einem Quell, welcher Flüsse lebendigen Wassers ausströmen lassen wird. „Denke", sagt Chrysostom., „an die Weisheit des Stephanus, an die Predigt Petri, an des Weltapostels Redegewalt! Wie Ströme, in Hochfluth fortgetragen, so schritten sie dahin, ringsum Alles mit sich fortreißend in ihre eigene Bahn." Eine andere Deutung, die neuerdings wieder (s. Zeitschrift für luth. Theol. v. Delitzsch und Guerike, Jahrg. 1864, 3. Heft) ih=

ren Vertheidiger gefunden, will ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ mit πινέτω verbinden und αὐτοῦ auf Christum beziehen, so daß der Sinn wäre: „Der Durstige komme zu mir und der an mich Glaubende trinke; denn auf mich bezieht sich das, was die Schrift sagt von einem Strome, der in der messianischen Zeit von Jehova ausfließen wird." Allein abgesehen davon, daß nach dieser Fassung der Satz καθὼς εἶπεν ἡ γραφή κ. τ. λ. zu abgerissen dastände, so wäre auch der Ausdruck ἐκ τῆς κοιλίας nicht motivirt, wenn er auf Jesum ginge und nicht auf den, welcher das Trinken gethan hat.

V. 39. Jetzt gibt der Evangelist die Deutung des vorhergehenden Ausspruches Jesu: „Dieses aber sagte er von dem Geiste, welchen empfangen sollten die an ihn Glaubenden." Er versteht also unter dem lebendigen Wasser, welches in reichlichen Strömen aus dem Innern der Gläubigen sich ergießen werde, den heiligenden, göttlichen Geist, das Princip aller fruchtbaren Wirksamkeit der Glieder der Kirche auf einander (s. 1 Kor. 12, 1.). Es ist eines der gewöhnlichsten Bilder des A. und N. T's die Mittheilung des h. Geistes mit dem Ausgießen von erquickendem Wasser auf ein dürres Land zu vergleichen (Joel 3, 2. Ezech. 36, 25. 47, 1 ff. Röm. 5, 5. Tit. 3, 6. u. ö.). Und Paulus spricht Tit. 3, 5. von einem Bade der Wiedergeburt, um die reiche Fülle des heiligen Geistes, die uns durch Christus zu Theile wird, zu bezeichnen. — Das οὗ ἤμελλον λαμβάνειν begründend fügt Johannes hinzu: „Denn noch nicht war da der Geist." Er faßt also das vorhergehende Futur. ῥεύσουσι als ein absolutes, und deutet es von der erst künftig stattfindenden Mittheilung des h. Geistes. — ἦν steht emphatisch = aderat: er war noch nicht da in seiner Fülle als Geist der Kirche. Das ἅγιον, welches die Recepta und das δεδομένον, welches Lachm. hinter πνεῦμα lesen, sind Glosseme. — Als Grund, warum die Mittheilung des heil. Geistes in seiner ganzen Fülle erst künftig stattfinden könne, wird angegeben: „weil Jesus noch nicht verherrlicht war." Beim Sündenfalle der ersten Menschen nämlich war der heil. Geist vom Menschengeschlechte gewichen, und der göttliche Logos war als Erlöser eingetreten. Im alten Bunde wirkte daher der h. Geist nur sporadisch in einzelnen erleuchteten Männern, gleichsam nur tropfenweise wurde er einzelnen

Frommen mitgetheilt. Nicht eher, als die Schuld des Geschlechts durch Christus völlig getilgt und die Erlösung ganz vollbracht war, konnte der h. Geist dem Geschlechte als solchem wiedergegeben werden, und konnte dieser seine Gaben in so reicher Fülle über die Gläubigen ausschütten, daß seine Charismen in den einzelnen Gliedern der Kirche wieder zu reich sprudelnden Quellen des wahren Lebenswassers für die andern Glieder wurden. Vgl. 16, 7. Tit. 3, 5 f. Ganz vollendet aber war die Erlösung erst nachdem Christus vom Tode auferstanden und in seine Verherrlichung eingegangen war. S. zu Röm. 4, 24 f.

V. 40 ff. Zum Schlusse berichtet der Evangelist von den getheilten Meinungen des Volkes über Jesus: „Aus dem Volke nun sagten Einige, nachdem sie die Reden gehört: Dieser ist in Wahrheit der Prophet; Andere sagten: Dieser ist der Messias; Andere aber sagten: (Nein!) Denn doch wohl nicht aus Galiläa kommt der Messias? Spricht nicht die Schrift, daß aus dem Saamen Davids und von Bethlehem, dem Flecken, wo David war, der Messias kommt?" — Wir lesen mit Lachm. und Tischend. nach bedeutenden Zeugen: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσ. τῶν λόγων ἔλεγον. Vulg.: *Ex illa ergo turba, cum audissent hos sermones ejus, dicebant etc.* Dann kann man zu ἐκ τοῦ ὄχλου ein τινές ergänzen, was aber nicht durchaus nothwendig ist. Die Recepta πολλοὶ οὖν ἐκ τοῦ ὄχλου ἀκούσ. τὸν λόγον ist Interpretament. — Mit ὁ προφήτης ist der 5 Mos. 18, 15. verheißene Prophet gemeint, unter welchem man gewöhnlich den Messias verstand. Allein hier wird er ebenso wie 1, 21. ausdrücklich vom Messias unterschieden. S. das Nähere zu 1, 21. — In der Frage: μὴ γὰρ - - ἔρχεται; setzt das γάρ eine vorhergehende Verneinung voraus. Auch diese Leute hielten also, ebenso wie Nathanael 1, 47., Galiläa, wo Jesus seine Jugend verlebt, für sein Geburtsland; daß er zu Bethlehem geboren, war der Menge unbekannt. Der Evangelist berichtigt diese irrige Meinung nicht, weil er die Bekanntschaft mit dem Geburtsorte des Heilandes bei seinen Lesern voraussetzen konnte. — Bei οὐχὶ ἡ γραφὴ εἶπεν κ. τ. λ. denken die Sprechenden an Mich. 5, 1. (Vulg. 5, 2.) Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. Nach 1 Sam. 16. war David in Bethlehem geboren und verlebte daselbst als Hirte seine Jugendzeit; daher ὅπου ἦν Δαυείδ.

V. 43 f.: „Eine Zwiespältigkeit also entstand im Volke seinethalben.“ Und diese Verschiedenheit der Meinungen über die Person Jesu und der Streit darüber reizte und erhitzte die Zuhörer noch mehr, so daß nach V. 44. Etliche von ihnen d. i. diejenigen, welche für die Eindrücke der Wahrheit keine Empfänglichkeit hatten, gewillt waren, Jesum zu ergreifen, entweder um ihn den Schergen des Synedriums (V. 32.) zu übergeben oder um einen Akt der Volksjustiz an ihm zu üben. Allein auch jetzt hielt eine unsichtbare Macht sie gefesselt; die Stunde, wo Jesus freiwillig sich ihren Händen überliefern wollte, war noch nicht gekommen. Vgl. V. 30.

V. 45 f. Die vom Synedrium mit dem Haftbefehle abgeordneten Diener (s. V. 32.) waren bis jetzt Jesu nahe geblieben, um bei passender Gelegenheit sich seiner zu bemächtigen. Aber auch auf diese Schergen machte das Wort des Herrn, die Würde, womit er auftrat, der himmlische Zauber, der ihn umgab, einen solchen Eindruck, daß sie es nicht wagten, ihn zu verhaften, sondern unverrichteter Sache zu ihren Obern zurückkehrten. Auf die unwillige Frage derselben: „Warum habet ihr ihn nicht hergeführt?“ antworteten sie ganz freimüthig: „Niemals hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch da.“ So zeigte sich also auch hier wieder die große Macht, welche die Wahrheit und Heiligkeit auf, wenn auch rohe, doch unbefangene, durch keinen Eigennutz und keine Sophistereien irre geleitete Gemüther übt. Wahrscheinlich verstanden die Schergen nicht einmal die tiefern Gedanken, welche in seinen Worten verborgen lagen; aber der Eindruck seines Wesens überwältigte sie. Es fand bei Jesu im eminenten Sinne der Ausspruch des h. Bernard seine Anwendung: „Cujus vita fulgur est, ejus verba sunt tonitrua.“ — Mit der Lesart Tischendorfs: - *οὕτως ἄνθρωπος ὡς οὗτος ὁ ἄνθρωπος*, stimmt auch die Vulgata. Lachm. hat bloß: - *οὕτως ἄνθρωπος*. Aber wie leicht konnten die letzten Worte durch Versehen der Abschreiber, indem das Auge von dem ersten *ἄνθρ.* auf das zweite übersprang, ausfallen!

V. 47 ff. Auf dieses unbefangene Zeugniß der Diener antworten die Synedristen, die wir uns hier versammelt in einer Sitzung denken müssen, mit einer Antwort, welche voll ist von Hierarchenstolz und Volksverachtung: „Doch wohl nicht auch ihr (Diener des geistlichen Gerichts) seid verführt? doch wohl

nicht einer von den Obern (die euch doch Regel und Muster sein sollten) ist gläubig geworden an ihn, oder von den Pharisäern?" d. i. den orthodoxen Theologen und Gesetzeskundigen, die es doch wissen müßten, wenn dieser der Messias wäre. „Aber dieser Pöbel da, der das Gesetz nicht kennt, verflucht sind sie!" — Die Pharisäer im Synedrium führten hier das Wort, weil sie am eifrigsten und gegen Jesum am meisten erbittert waren. — *ὁ ὄχλος οὗτος* ist verächtlich gesprochen im Sinne des עם הארץ, womit die Rabbinen die ungelehrte Menge bezeichneten. Das *ἐπικατάρατοι* oder, wie Lachm. und Tischend. richtiger lesen, *ἐπάρατοί εἰσιν* ist ein Epiphonema: dem göttlichen Zorne verfallen, ein Gräuel vor Gott sind sie! So wird auch bei den Rabbinen der עם הארץ häufig ein שקץ d. i. Gräuel genannt, sich aber nennen sie in ihrem Gelehrtenstolze ein עם קודש.

V. 50 f. Wahrscheinlich wollten die Synedristen sofort den Bann über Jesum aussprechen; da erhebt sich Nikodemus, dessen Herz durch das Nachtgespräch (3, 1 ff.) unauflöslich an den Herrn geknüpft war, und wagt es zu seinen Gunsten das Wort zu nehmen. — Wir lesen mit Lachm. und Tischend. V. 50.: *ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν πρότερον* (welches im Sinait. ganz fehlt), und V. 51.: *ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ*. Die Recepta hat: *ὁ ἐλθὼν νυκτὸς πρὸς αὐτόν*, und: *ἐὰν μὴ ἀκούσῃ παρ' αὐτοῦ πρότερον*. „Es spricht Nikodemus zu ihnen, der früher zu ihm gekommen war, obgleich er Einer von ihnen (den Pharisäern, vgl. 3, 1.) war: Doch nicht richtet unser Gesetz den (betreffenden, vgl. 2, 25.) Menschen, wenn es ihn nicht zuerst verhört und erkannt hat, was sein Thun ist." Er erinnert also die hohe Versammlung an die Bestimmung des mosaischen Gesetzes, Niemanden ungehört zu verurtheilen (vgl. 2 Mos. 23, 1. 5 Mos. 1, 16 f. 19, 15.), an den Grundsatz: *Audiatur et altera pars*, woran sie, die Gesetzeswächter, in ihrer Leidenschaftlichkeit gar nicht denken. — Zu *ἀκούσῃ* und *γνῷ* kann man als Subjekt *ὁ κριτής* ergänzen, doch ist dieß nicht durchaus nothwendig; denn auch der *νόμος* ist Richter, insofern er vom Richter repräsentirt wird (vgl. Win. S. 463.).

V. 52. Durch einen spöttischen Scherz suchen die Synedristen die lästige Wahrheit, an welche Nikodemus sie erinnert, zu entfernen. Sie sagen: „Doch wohl nicht auch du bist aus Ga-

liläa?" — *καὶ σύ* „auch du", nämlich wie Jesus, so daß du im Interesse der Landsmannschaft sprichst? oder: Doch nicht auch du bist ein Landsmann des dummen Volkes aus Galiläa, welches Jesu anhängt. In dem Folgenden: „Forsche und siehe, daß aus Galiläa ein Prophet nicht erstanden ist", behaupten sie in ihrer Leidenschaftlichkeit zu viel; denn nach 2 Kön. 14, 25. war Jonas (vielleicht auch Nahum und Hoseas) aus Galiläa. Auch vergaßen sie ganz der großen Weissagung Jes. 9, 1 f., wo ausdrücklich der Aufgang des großen Lichtes, d. i. des Messias selbst, in Galiläa verheißen wird. Leidenschaft macht blind. — Zu *ἐρεύνησον* (Tischend. *ἐραύνησον* nach B. T. Sinait., s. zu 5, 39.) ist zu ergänzen *τὰς γραφάς*, was D. al. ausdrücklich lesen. — *ἐρεύνησον κ. ἴδε* d. i. forsche und du wirst sehen (s. Win. S. 278 f.). — Statt des gewöhnlichen *ἐγήγερται* hat Lachm. *ἐγείρεται*, eine Lesart, die allerdings hinreichend verbürgt, aber als eine verkehrte Nachbesserung des historischen Irrthums der Synedristen anzusehen ist.

V. 53. 8, 1.: „Und es begab sich Jeder nach seinem Hause; Jesus aber ging an den Oelberg." Diese Worte bilden, falls sie ächt sind, den Schluß des Abschnittes. Durch die Einrede des Nikodemus wurde der Anschlag der Synedristen vereitelt; unverrichteter Sache gingen sie nach Hause. Jesus aber begab sich aus der Stadt zum Oelberge, um sich den nächtlichen Gewaltschritten seiner jetzt auf's Höchste erbitterten Feinde zu entziehen. So machte er es auch bei seinem letzten Festbesuche in Jerusalem. Luk. 21, 37 f. — Ueber den Oelberg s. zu Matth. 24, 3.

Der Abschnitt 7, 53 — 8, 11., welcher nach den beiden Schlußversen 7, 53. und 8, 1. die Geschichte von der Ehebrecherin enthält, ist kritisch sehr verdächtig. Was zunächst die äußern Zeugen, welche für und gegen die Aechtheit desselben sprechen, angeht, so halten sich diese ungefähr das Gleichgewicht. Fehlt der Abschnitt in den alten und wichtigen Handschriften A. B. C. L. T. X. Δ. Sinait., unter welchen jedoch A. und C. hier defekt sind, und L. und Δ. einen leeren Raum lassen, so findet er sich in mehr als hundert der noch vorhandenen Codices, unter andern in D. F. G. H. K. M. U. Fehlt er in der ältesten syrischen, in der koptischen, armenischen und gothischen Uebersetzung, so findet er sich in der arabischen, persischen, äthiopischen

Version, ferner in der Itala und Vulgata. Wird der Abschnitt von vielen Vätern, von Origenes, Theod. v. Mopsv., Cyrillus, Chrysost., Tertullian und Cyprian gar nicht erwähnt, so kennen ihn doch die apostolischen Constitutionen, Hieronym., Ambrosius, August., Leo u. A. Berichtet Euthym. Zig. von diesem Abschnitte: *παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις ἢ οὐχ εὕρηται ἢ ὠβέλισται*, so wird dieß vollständig aufgewogen durch den Bericht des Hieronymus, daß er diesen Abschnitt „in multis et graecis et latinis codicibus“ gefunden habe. Wir sehen also, die Zeugenaussagen lassen nicht zu einem festen Urtheile über die Aechtheit oder Unächtheit dieses Stückes kommen. — Auch die innern Gründe, welche man gegen die Authentie der Perikope anführt, sind nicht durchschlagend. Man beruft sich auf einzelne ungewöhnliche Ausdrücke (*ὄρθρου, πᾶς ὁ λαός, καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς, οἱ γραμματεῖς κ. οἱ Φαρισ.* u. s. w.) und auf stilistische Eigenheiten (z. B. das nur einmalige Vorkommen des johanneischen *οὖν*, und statt dessen das immer wiederkehrende *δέ*) dieses Abschnittes. Allein man hat dabei ganz außer Acht gelassen, daß die Lesarten der Handschriften grade in diesem Stücke so sehr variiren, daß der ursprüngliche Text nicht überall mit Sicherheit ermittelt werden kann. Diese vielen Varianten beweisen aber Nichts gegen die Aechtheit des Abschnittes. Denn wenn er das Schicksal hatte, in vielen Handschriften ausgestrichen zu werden, so fiel er dadurch bei den Abschreibern, welche verschiedene Exemplare vor sich hatten, mehr dem subjektiven Urtheile anheim. Allerdings ist einzuräumen, daß der ganze innere Charakter des Stückes der johanneischen Darstellungsweise fremd und mehr dem synoptischen Evangelien-Tone entsprechend ist; und vielleicht weil man dieses fühlte, hat man in einigen Minuskeln (69. 124. 346.) die Perikope nach Luk. 21, 38. gesetzt, woselbst sie auch, besonders wegen V. 1. u. 2., sich dem geschichtlichen Zusammenhange sehr gut anschließt. Allein dieser Grund wird wieder aufgewogen durch den Umstand, daß sich wohl die Weglassung des ursprünglich ächten, nicht aber die Einschiebung des ursprünglich unächten Stückes mit Leichtigkeit erklären läßt. Schon der h. Augustin bemerkt hierüber (de Conjug. adult. 2, 7.): Die Geschichte von der Ehebrecherin habe zu seiner Zeit bei Vielen Anstoß erregt und sei deßhalb von Einigen aus den Handschriften ausgestrichen worden; es sei diesen, meint er, das milde

Verfahren des Herrn gegen die Sünderin anstößig gewesen, indem sie befürchtet hätten, „peccandi impunitatem dari mulieribus suis." Ebenso findet auch der h. Ambrosius diese Geschichte gefährlich, und der Polemiker Nikon im 13. Jahrh. bemerkt ausdrücklich, die Armenier hätten dieselbe ausgelassen, weil sie gemeint, *βλαβερὰν εἶναι τοῖς πολλοῖς τὴν τοιαύτην ἀκρόασιν.* Dafür spricht auch der Umstand, daß manche Handschriften die Perikope erst von 8, 3. an, wo die Hauptanstöße anfangen, auslassen. Aus eben diesem Grunde behandelte wahrscheinlich auch der h. Chrysost. diesen Abschnitt in seinen Homilien nicht; und das Ansehen dieses h. Kirchenvaters gab dann bei Vielen die Veranlassung zur Auslassung desselben. Für die Aufnahme des ursprünglich unächten Stückes in die ältesten kirchlichen Handschriften dagegen läßt sich kein tristiger Grund auffinden. — Was man nun aber auch über die Aechtheit oder Unächtheit der Perikope denken möge, da weder die äußern noch auch die innern Gründe für die eine oder die andere Ansicht völlig durchschlagend sind, so ist doch soviel gewiß, daß dieselbe aus der christlichen Urzeit stammt, da sie in den ältesten Handschriften und Versionen sich findet, und daß das in ihr berichtete Faktum wahr ist. Denn dieses trägt, wie Meyer richtig bemerkt, ein so starkes Gepräge der Originalität, und ist so gänzlich keinem andern evangelischen Geschichtsstücke nachgebildet, daß es sich durchaus nicht für eine spätere Legendengeschichte erkennen läßt. Auch verräth es im mindesten nicht irgend einen dogmatischen oder kirchengeschichtlichen Grund späterer Erfindung. Und dieses kann uns hier genügen.

## §. 11. Geschichte von der Ehebrecherin. Fernere Reden Jesu in Jerusalem.

8, 2 — 59.

### I. Die Geschichte von der Ehebrecherin, V. 2—11.

V. 2 ff.: „Früh Morgens aber ging er (Jesus) wiederum in den Tempel, und das ganze Volk kam zu ihm; und er setzte sich und lehrte sie." Statt *ὄρθρου* (Luk. 24, 1.) hat sonst Johannes gewöhnlich *πρωΐ* und statt *πᾶς ὁ λαός* den Ausdruck *ὁ ὄχλος.* Auch zu dem *καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς* finden sich Parallelen nur in den drei ersten

Evangelien (vgl. Matth. 26, 55. Mark. 12, 41. Luk. 5, 3.). — V. 3 f.: „Es führen aber die Schriftgelehrten und Pharisäer zu ihm ein Weib, welches im Ehebruche ertappt worden war; und nachdem sie dieselbe in die Mitte hingestellt hatten, sprechen sie zu ihm: Meister, dieses Weib da ist im Ehebruche ertappt worden auf frischer That." Die *γραμματεῖς* kommen sonst bei Johannes nicht vor. Statt *οἱ γραμματεῖς κ. οἱ Φαρισαῖοι*, welche bei den drei ersten Evangelisten durchgängig als die ständigen Widersacher Jesu genannt werden, braucht Johannes häufig den allgemeinen Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* (vgl. 5, 10. 15 f. u. ö.) oder sonst *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* (vgl. 7, 32. 45. 11, 47. 56. u. ö.). Allein, da es sich hier um eine Gesetzesfrage handelte, hatten die Pharisäer, die zelotischen Eiferer für das mosaische Gesetz, sich Gesetzeskundige zugesellt. Sie kamen wohl nicht im Auftrage des Synedriums, weil sie dann nicht so leicht abgestanden hätten, sondern aus eigenem Antriebe. — *ἐπαυτοφώρῳ* = *in flagranti*, eigentlich: *in ipso furto*, von *φώρα* der Diebstahl.

V. 5 f.: „In dem Gesetze aber hat Moses uns geboten die Derartigen (d. i. Ehebrecherinnen der bestimmten Art) zu steinigen; Du nun, was sagst du? Dieß sagten sie aber ihn versuchend, um ihn anklagen zu können." — Nach 3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 22. sollten der Ehebrecher und die Ehebrecherin getödtet werden. Die unbestimmt gelassene Todesart (מות יומת מתו), bestimmten die Talmudisten als Erdrosselung nach ihrem allgemeinen Kanon: „Omnis mors, cujus est mentio in lege simpliciter, non alia est quam strangulatio" (Sanhedr. f. 51. 2.). Für den besondern Fall aber, daß es eine verlobte Braut war, die sich in der Stadt, wo sie hätte Hülfe herbeirufen können, von einem andern Manne beschlafen ließ, bestimmte das Gesetz 5 Mos. 22, 23 f. ausdrücklich die Steinigung, da jenes Vergehen als qualificirter Ehebruch betrachtet wurde. Die hier Angeklagte war also auch eine Verlobte, da das *λιθοβολεῖσθαι* ausdrücklich auf eine im Gesetze Mosis enthaltene Vorschrift zurückgeführt wird. Die Seltenheit eines solchen Falles eignete ihn um so mehr zum Gegenstande einer versuchlichen Casualfrage. Dennoch aber können wir

fragen: wie kamen die Schriftgelehrten und Pharisäer dazu, einen so klaren und im Gesetze selbst vorgesehenen Fall zum Gegenstande einer verfänglichen Frage zu machen? Wie konnten sie hoffen, eine Antwort von Jesu zu erhalten, wegen deren sie ihn verklagen könnten? Hierauf antwortet am besten Augustinus, wenn er sagt: Die Versucher hätten vorausgesetzt, Jesus werde sich nach seiner bekannten Milde und erbarmenden Liebe, mit der er die Zöllner (Luk. 15, 1.) und die Sünderin in Simon's Hause (Luk. 7, 36 ff.) behandelt hatte, gegen die Strenge des Gesetzes erklären. In dem Falle hätten sie Veranlassung gehabt, ihn als Verächter des mosaischen Gesetzes beim Synedrium anzuklagen und sein Ansehen beim Volke zu entkräften. So auch Euthym. Zig.: *γιγνώσκοντες γὰρ αὐτὸν ἐλεήμονα καὶ συμπαθῆ προσεδόκουν, ὅτι φείσεται αὐτῆς, καὶ λοιπὸν ἕξουσι κατηγορίαν κατ᾽ αὐτὸν ὡς παρανόμως φειδόμενον τῆς ἀπὸ τοῦ νόμου λιθαζομένης.* Hätte Jesus aber **für** die Strenge des Gesetzes entschieden und auf Todesstrafe erkannt, so hätten die Fragesteller leicht der Sache eine revolutionaire Wendung geben und ihn vor dem römischen Gerichtshofe als Eiferer für die jüdische Nationalfreiheit und als Volksaufwiegler denunciren können. Denn den Juden war damals bereits das Recht über Leben und Tod von den Römern entzogen (s. zu 18, 31.); nach römischem Criminalrechte aber wurde Ehebruch nicht mit dem Tode bestraft. Und auch zugegeben, daß sich die Römer nach ihren eigenen Gesetzen in den Provinzen nicht streng richteten, und daß sie aus Politik den Juden meistens gestatteten *κατὰ τοὺς οἰκείους ζῆν νόμους* (Joseph. Antt. 16, 2. 3.), so werden sie doch bei der Sittenlosigkeit der Zeit gewiß nicht geduldet haben, daß die strenge mosaische Bestimmung in der Bestrafung des Ehebruchs durchgeführt werde. — „**Jesus aber bückte nieder und schrieb mit dem Finger auf die Erde.**" Die meisten Ausleger halten mit Recht dieses Schreiben auf die Erde für einen Gestus der **Gleichgültigkeit**, aus welchem die Fragesteller entnehmen sollen, daß er auf ihre Frage nicht achte, oder für eine stillschweigende **Verweigerung des Bescheides**, weil er in die obrigkeitliche Sphäre sich nicht mischen will (vgl. Matth. 22. Luk. 12, 13 f.). So schon Euth. Zig., der zu *τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν* bemerkt: *ὅπερ εἰώθασι πολλάκις ποιεῖν οἱ μὴ θέλοντες ἀποκρίνεσθαι πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας ἄκαιρα*

καὶ ἀνάξια. Γνοὺς γὰρ αὐτῶν τὴν μηχανὴν προσεποιεῖτο γράφειν εἰς τὴν γῆν, καὶ μὴ προσέχειν οἷς ἔλεγον. Daher auch die beiden Glosseme in einigen Handschriften: καὶ προσποιούμενος, d. i. „und zwar sich nur so stellend", als ob er schriebe, und μὴ προσποιούμενος d. i. „ohne sich um sie zu kümmern." Auch bei den Griechen (Aristoph. Acharn. 31. und dazu Schol. Diog. Laert. 2, 127.) und Rabbinen (s. Wetstein) kommt das Schreiben oder Malen (beides heißt γράφειν) in den Sand oder an die Wand vor als Gestus eines, der von seiner Umgebung absieht und sich selbst sich überläßt. Daher ist auch hier gar nicht zu fragen, was denn Jesus geschrieben habe. — Andere meinen, der Herr habe durch dieses Schreiben auf die Erde sich den Schein geben wollen, als sei er um die Antwort verlegen, um so die Versuchenden ihres Sieges möglichst gewiß zu machen und dadurch seine Absicht, sie zu beschämen und beschämt von sich zu treiben, desto sicherer zu erreichen; noch Andere, er habe dadurch andeuten wollen, daß die Böswilligkeit der Frage keiner Antwort würdig sei. Allein man sieht doch nicht ein, warum Jesus Verlegenheit simuliren wollte, da er gleich, nachdem er eine bestimmte Antwort gegeben, wiederum auf die Erde schreibt; und beantwortet er doch sonst ohne Anstand die vielen versuchlichen Fragen, die ihm, alle in böswilliger Absicht, von seinen Gegnern vorgelegt werden. Wieder Andere sind der Ansicht, Jesus habe durch das Schreiben mimisch die Antwort geben wollen: „Es geschehe, wie geschrieben steht." Scharfsinnig, aber zu gesucht und in den Text einlegend, ist die Erklärung, welche Hug (de conjugii christ. vinculo indissolubili §. 11. seq.) gibt. Dieser sieht in dem Verfahren Jesu eine Verbindung der römischen und jüdischen Gerichtspraxis. Nach dem römischen Gesetze waren nämlich die Kläger von der Verhandlung ausgeschlossen und konnten selbst belangt werden, wenn sie eines gleichen oder größern Verbrechens schuldig befunden wurden. Auf dieses Gesetz sich beziehend schrieb Jesus zuerst die Namen der Kläger in den Sand und sprach dann V. 7.: „Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe zuerst den Stein auf sie" d. i. wer nach römischem Rechte frei als Kläger auftreten kann, der mag die Strafe exequiren, welche das jüdische Gesetz auf Ehebruch gesetzt hat. Als die Versucher sich hierdurch nicht abschrecken ließen, bückte sich Jesus noch einmal, und schrieb zu den Namen der Kläger

die Namen der Frauenspersonen, mit welchen sie gesündigt hatten. Als sie diese lasen, machte sich Einer nach dem Andern davon. Auf eine ähnliche Fassung deuten einige alte Handschriften (U. al.) hin, welche V. 8. zu ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν hinzufügen: ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας.

V. 7 ff.: „Als sie aber anhielten, ihn zu fragen, richtete er sich auf und sprach zu ihnen: Wer von euch fehllos ist, werfe der Erste den Stein auf sie." Der Ausdruck ἀναμάρτητος, welcher im N. T. nur hier vorkommt, ist nicht von der absoluten Sündenlosigkeit zu verstehen, sondern in dem vom Contexte gebotenen specifischen Sinne als Freisein von der Sünde der Unzucht zu fassen. Vgl. das μηκέτι ἁμάρτανε V. 11., wobei auch nur an die Unzuchtssünde gedacht werden kann. Nehmen wir das Wort in diesem concreten Sinne, so war in der Antwort Jesu einerseits die Bestimmung des mosaischen Gesetzes an und für sich völlig gewahrt, andererseits aber dessen Vollziehung an eine Voraussetzung geknüpft, welche den Fragestellern, in deren Gewissen Jesus schauete, jeden Gedanken vertreiben mußte, seine Antwort zum Klagepunkte bei der römischen Obrigkeit zu machen. Zugleich will der Herr mit diesem Ausspruche den Anklägern zu Gemüthe führen, daß nicht der Eifer für Gottes Ehre und Gesetz, sondern hoffärtige Selbsterhebung und Sucht zu richten sie geleitet habe; sie sollen dahin gebracht werden, das Princip der Milde, aus welchem sie nöthigen Falles eine Anklage gegen Jesum zu entnehmen dachten, praktisch selbst in Anwendung zu bringen. Nehmen wir noch hinzu, daß durch diesen Hinweis auf die allgemeine Sündhaftigkeit die Frau vor Verzweiflung bewahrt und doch ihr Sündengefühl nicht geschwächt wurde, so müssen wir gestehen, daß die Antwort des Herrn nach allen Seiten hin treffend war. — Die Lesart πρῶτος ist beizubehalten; einige Zeugen haben πρῶτον. Jesus will nicht sagen: „den ersten Stein" diesen mußten nach 5 Mos. 17, 7. (vgl. Apstg. 7, 58.) die Zeugen werfen —, sondern: „zuerst von euch den Stein." Der Artikel τὸν λίθον bezeichnet den Stein, womit er sie eben werfen will. — V. 8.: „Und wiederum niederbückend schrieb er auf die Erde", um ihnen nämlich schonend Zeit zu lassen, sich fortzumachen.

V. 9.: „Als sie das gehört hatten, gingen sie hinaus Einer nach dem Andern, angefangen von den Ael-

tern, bis zu den Letzten; und es blieb Jesus allein zurück, und das Weib, das in der Mitte stand." Die Worte: καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι d. i. „und von ihrem Gewissen bezüchtigt wurden", welche die Recepta hinter ἀκούσαντες hat, sind als ein späteres (der Sache nach richtiges) exegetisches Glossem zu betrachten. Sie fehlen in D. M. U., in vielen Minuskeln und Versionen. In der Formel εἷς καθ' εἷς (vgl. Mark. 14, 19. Röm. 12, 5.) ist die Proposition κατά adverbial, statt καθ' ἕνα πάντες. Mit εἷς καθ' εἷς ist ἕως τῶν ἐσχάτων, welches in der Vulgata ganz fehlt, zu verbinden, und ἀρξάμενοι ἀπὸ τ. πρεσβ. als Zwischensatz zu fassen. Vgl. Matth. 20, 8. — Die beiden Ausdrücke πρεσβύτεροι und ἔσχατοι sind nicht vom Range zu verstehen: Die Volksältesten, Rathsherrn und die niedrig Stehenden, sondern vom Lebensalter. Die an Jahren Aeltern suchten als die Klügern sich zuerst aus der mißlichen Stellung zu Jesu zu ziehen, und die Jüngern folgten ihrem Beispiele. Als alle Ankläger sich entfernt, steht die Angeklagte allein noch da, Jesu gegenüber, in Mitte des Volkes, beschämt ohne Zweifel und doch sittlich gehoben; sein Wort hatte ihr die Verzweiflung benommen und doch ihr Sündengefühl nicht geschwächt. Jetzt konnte der Herr sein Heilandsamt üben.

V. 10 f.: „Als Jesus aufbückte [und Niemanden sah, als das Weib], sprach er zu ihr: Weib, wo sind jene deine Ankläger? Hat Niemand dich verurtheilt? Sie aber sprach: Niemand, Herr! Es sprach zu ihr Jesus: Auch ich verurtheile dich nicht; gehe und sündige fortan nicht mehr." — Die Worte καὶ μηδένα — γυναικός fehlen in bedeutenden Handschriften, auch in der Vulgata, und sind wahrscheinlich unächt. — οὐδείς σε κατέκρινεν; d. h. hat Niemand sich für deine Steinigung erklärt? — Jesus, der allein Sündenlose, hätte verurtheilen können; aber er war nicht gekommen, um zu richten, sondern um zu retten (3, 17.). Sein Endspruch verdammt die Sünde und begnadigt die Sünderin, damit sie, von der vergangenen Schuld und weltlicher Strafe frei, Zeit gewinne zur Buße und Besserung, und zur Vermeidung der ewigen Strafe. So Augustin und Beda.

## II. Fernere Reden Jesu in Jerusalem, V. 12—59.

V. 12.: „Abermals nun redete zu ihnen Jesus und sprach: Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, der wird gewißlich nicht wandeln in der Finsterniß, sondern er wird das Licht des Lebens haben.“ Ist der Abschnitt 7, 53 — 8, 11. ächt, so bezieht sich πάλιν οὖν auf V. 2. zurück; nach dem Zwischenfall V. 3—11. nimmt dann Jesus seinen Lehrvortrag wieder auf. Ist der Abschnitt aber apokryphisch, so schließen sich diese Worte unmittelbar an 7, 52., und die Gedankenverbindung ist (nach Meyer) so zu fassen: „Nachdem das Synedrium seinen Anschlag, Jesu habhaft zu werden, nicht hatte ausführen können und in sich selbst uneinig geworden war (7, 45—52.), konnte Jesus in Folge dieses Mißlingens der feindlichen Pläne (οὖν) abermals auftreten und zur Versammlung im Tempel (αὐτοῖς, vgl. V. 20.) reden.“ Es ist aber auch nach dieser Ansicht nicht nothwendig anzunehmen, daß alles Folgende grade am letzten Tage des Laubhüttenfestes (7, 37.) gesprochen sei; vielmehr scheint das πάλιν hier darauf hinzudeuten, daß diese Reden an einem folgenden Tage gehalten wurden. — Nicht unwahrscheinlich ist die Meinung mehrerer Ausleger, daß der Heiland auch hier wieder, wie 7, 37., seine Rede an einen Festritus anknüpfte. Am Laubhüttenfeste wurden nämlich im Vorhof der Weiber, in welchem auch das γαζοφυλάκιον (V. 20.) sich befand, zwei große Armleuchter mit vier goldenen Becken auf ihren Spitzen aufgestellt. Am ersten und wahrscheinlich auch am letzten Abende des Festes wurden diese Leuchter angezündet und warfen weithin über Jerusalem ihren Glanz. Nächst dem Wasser-Schöpfen und -Ausgießen (vgl. zu 7, 37.) war diese Erleuchtung ein Haupttheil des Festjubels; der Hohepriester mit den Aeltesten und Alle, die sich anschließen wollten, hielten einen Fackelzug um diese Leuchter und sangen dem Herrn Freudenpsalme. Es sollte dadurch symbolisch und typisch die Erleuchtung der Welt vom Berge des Herrn aus dargestellt werden. Vgl. Mich. 4, 2. Jes. 2, 2. 55, 5. 60, 3. 5. Das Fest war nun wahrscheinlich vorüber, aber die fünfzig Ellen hohen Candelaber standen noch da und gaben dem Heilande Veranlassung, an den feierlichen Festritus seine Rede anzuknüpfen, und sich als das wahre Licht, welches die Welt des Geistes erleuchtet, anzukündigen. So steigt der Herr überall vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen auf: Der

Samariterin am Brunnen gegenüber nennt er sich das lebendige Wasser, welches in's ewige Leben fließt (Kap. 4.); nach der wunderbaren Brodvermehrung erklärt er sich für das wahrhaftige Himmelbrod (Kap. 6.); gestern am Tage des feierlichen Wassergießens ist er die eigentliche Lebensquelle, aus der alle Dürstenden sich erquicken können (7, 37 ff.); und heute nach der feierlichen Erleuchtung des vorigen Abends bezeichnet er sich als das wahre Licht, welches allumher die ganze Welt erleuchten soll (vgl. 1, 9.), und welches in dem Gebrauche des Tempels nach den prophetischen Aussprüchen Jes. 42, 6. Mal. 4, 2. typisch angedeutet wurde. Christus ist aber das Licht der Welt als die ewige Urwahrheit. Kein schöneres Symbol der Wahrheit gibt es, als das Licht. Wie das physische Licht die äußere Natur, so erleuchtet die Wahrheit das Innere des Menschen, lehrt ihn sich selbst und die Welt von der rechten Seite schätzen, wohingegen die Lüge — und jede Sünde ist zuletzt Lüge — das innere Auge verfinstert und umnebelt. Die Wahrheit im Glauben aufgenommen, erwärmt das Herz des Menschen und treibt, wie das Licht in der Natur, in ihm die Blüthen der Liebe und die Früchte der guten Werke hervor; wohingegen die Sünde das Herz immer mehr in kaltem Egoismus erstarren und unfruchtbar macht. Die Wahrheit endlich bricht wie das äußere Licht überall durch, kann von der Lüge wohl eine Zeitlang aufgehalten, aber nicht besiegt werden. Wer dem Lichte, welches in Christo erschienen ist, nachfolgt d. i. an dasselbe glaubt, dasselbe glaubend in sich aufnimmt, der wandelt nicht in der Finsterniß der Sünde und des Irrthums, sondern hat das Licht, welches das wahre Leben wirkt, zum wahren Leben führt. Vgl. 1, 4. Eph. 5, 8. — Die Lesart schwankt zwischen *οὐ μὴ περιπατήσῃ* und *οὐ μὴ περιπατήσει*. Der gewöhnliche Modus nach der verstärkten Negation *οὐ μὴ* ist im N. T. der Conjunkt. Aorist.; das Futur. ist bestimmter versichernd.

V. 13 ff. Die Pharisäer sahen in Jesu nur den Menschen und wandten deßhalb die gewöhnliche Rechtsregel auf ihn an, wornach ein Zeugniß nur dann Gültigkeit hat, wenn es von zwei oder drei Zeugen bekräftigt wird: „Du zeugest von dir selbst; dein Zeugniß ist nicht wahr." Oben 5, 31. hatte der Heiland seinen Zuhörern gegenüber selber sich auf diesen rein menschlichen Standpunkt gestellt und von sich gesagt: „Wenn ich

von mir selbst zeuge, so ist mein Zeugniß nicht wahr": und er hatte sich, um den strengen Forderungen des Gesetzes zu genügen, auf das Zeugniß des Täufers, seines himmlischen Vaters und der h. Schrift berufen. Hier stellt er den frechen Sündern gegenüber sich auf den höhern Standpunkt seines gottmenschlichen Bewußtseins und erklärt V. 14.: „Auch (in dem Falle) wenn ich von mir selbst zeuge, ist wahr mein Zeugniß, denn ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe; ihr aber wisset nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe." Jesu Zeugniß über sich selbst ist also wahr, weil es hervorgeht aus der wesentlichen Erkenntniß seines Ursprungs aus Gott und seiner Rückkehr zu Gott d. i. seines wesenhaften Einsseins mit Gott (*ὁ δὲ Θεὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ἀξιόπιστος μάρτυς*, sagt Chrysostom.). Treffend August.: „Lumen et alia demonstrat et se ipsum. Testimonium sibi perhibet lux; aperit sanos oculos, et sibi ipsa testis est." Eine solche Erkenntniß seiner höhern, göttlichen Natur geht ihnen aber ganz und gar ab und zwar deßhalb, weil sie, wie der Herr V. 15. sagt, bloß nach dem äußern Scheine, nach seiner menschlichen Erscheinung und Herkunft ihn beurtheilen: „Ihr richtet nach dem Fleische." Zu *κατὰ τὴν σάρκα* vgl. *κατ' ὄψιν* 7, 24. Euthym. Zig. umschreibt den Ausdruck richtig: *πρὸς μόνον τὸ φαινόμενον βλέποντες καὶ μηδὲν ὑψηλότερον καὶ πνευματικὸν ἐννοοῦντες*. — Diesem falschen Urtheile der Pharisäer über ihn setzt nun der Heiland sein Urtheil entgegen, welches nicht *κατὰ τὴν σάρκα*, sondern ächt und wahr ist: „Ich meinerseits", sagt er zunächst, „richte Niemanden"; denn nicht ist er in die Welt gekommen, um die Menschen zu richten und zu verurtheilen, sondern um sie zu erlösen; die Erlösung war der eigentliche Zweck seines Erscheinens, das Gericht ist nur die natürliche Folge davon, und zwar nur die mittelbare Folge, da zuerst der Mensch sich selbst richtet und verurtheilt (s. zu 3, 17 f.). Wenn nun aber diese Folge eintritt, wenn Christus als Richter erscheint, um die Ungläubigen von sich auszuscheiden, dann ist sein Gericht ein wahres, weil er in innigster Gemeinschaft mit dem Vater, also aus der innersten göttlichen Anschauung des Wesens der Dinge (nicht *κατὰ τὴν σάρκα*) das Urtheil spricht: „Und wenn ich aber richte, so ist mein Gericht ein wahres (ein ächtes; *ἀληθινή* ist zu lesen, nicht *ἀληθής*);

denn nicht bin ich allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat — sind zusammen." Oder: „Denn allein bin ich's nicht (welcher richtet), sondern ich und der Vater" — wir richten gemeinschaftlich. Ueber ἀληθινή s. zu 1, 9. 7, 28.

V. 17 f. Hier gibt Jesus der Rede eine neue Wendung, welche syntaktisch durch καί - δέ (s. zu 6, 51b.) angezeigt wird. Von dem Richten geht er nämlich wieder zum Zeugen über, und er unterwirft sich formell der Regel, welche vor Gericht galt, indem er zwei Zeugnisse für sich anführt: „Und in eurem Gesetze aber ist geschrieben, daß zweier Menschen Zeugniß wahr ist. Ich bin es, der ich über mich selbst zeuge, und es zeugt über mich der Vater, der mich gesandt hat." Das τῷ ὑμετέρῳ steht mit Nachdruck: „in eurem Gesetze", worauf ihr ein so großes Gewicht legt, und mit dessen Kenntniß und Praxis ihr euch blähet (vgl. 10, 34. 15, 25.). — γέγραπται, nämlich 5 Mos. 19, 15. Die Stelle ist hier aber nur dem Sinne nach angeführt; wörtlich heißt sie: „Auf Aussage zweier oder dreier Zeugen soll eine Sache bestätiget werden." Das ἀνθρώπων ist hier absichtlich gesetzt, da Jesus *a minori ad majus* argumentiren will. Fordert das Gesetz zwei menschliche Zeugnisse, so kann er für sich, für seine göttliche Sendung, zwei viel erhabenere und ganz und gar unantastbare Zeugnisse anführen, nämlich 1) sein auf sein inneres Selbstbewußtsein sich stützendes Selbstzeugniß, und 2) das Zeugniß Gottes, welches sich für jeden Empfänglichen in seiner ganzen Erscheinung, in seiner Lehre und seinen wunderbaren Werken ausspricht, und worin das Selbstzeugniß seine Bestätigung findet, wie vor Gerichte der eine Zeuge in der Aussage des andern (vgl. 5, 32, 37.). Eine äußerlich-rechtliche Gültigkeit, wie die Pharisäer sie verlangten, konnte dieses Zeugniß Jesu natürlich nicht haben; denn in jenem äußerlichen Sinne zeugte Jesus doch immer in eigener Sache. Als vollgültig konnte dieses Selbstzeugniß nur bei denen gelten, welche Jesum in seiner höhern, göttlichen Natur bereits erkannt hatten und glaubten, daß in dem Menschen Jesus Gott selbst wohne. Den Pharisäern gegenüber wollte der Heiland mit diesen Worten zunächst nur andeuten, daß es mit Zeugnissen für göttliche Dinge eine andere Bewandtniß habe; daß man göttliche Dinge nicht mit äußerlichen Zeugnissen beweisen könne, wie die

menschlichen, da es außer ihnen nichts gebe, was ihnen selbst an Gewißheit gleich komme, daß sie daher, um sein Zeugniß verstehen zu können, zuvor jenes fleischliche Richten (V. 15.) und jene äußerliche Denkweise (7, 24.) verlassen und vor Allem die Ehre Gottes suchen (5, 44. 7, 17.) und auf dessen Stimme hören müßten (5, 37 f. 6, 45.). Die Väter benutzten diese Stelle gegen die Sabellianer zum Beweise, daß in der Gottheit der Vater und der Sohn wirklich zwei verschiedene Personen seien; und mit vollem Rechte. „Wäre Gott nicht von Ewigkeit aus der starren, in sich selbst verschlossenen Einheit herausgetreten und hätte als zweiter in dem Sohne sich geoffenbart, und hätte dieser Sohn nicht menschliche Natur angenommen und als Mensch sich der göttlichen Herrlichkeit entäußert; so daß er Gott und Mensch zugleich war: so hätte Gott das menschliche Geschlecht nicht erlösen und daher sich auch nicht in seiner vollen Wahrheit ihm offenbaren, erweisen können. Nun zeugt der Vater und Jesus, das fleischgewordene Wort, für die Fülle der Gottheit in dem Sohne, und diese beiden Zeugen legen damit das vom Gesetz geforderte doppelte Zeugniß ab", (v. Gerlach).

V. 19. Die Pharisäer verstehen recht gut, wen Jesus mit ὁ πέμψας με πατήρ meine; aber sie stellen sich unwissend, theils um zu spotten theils um ein verfängliches Geständniß zu erlauern, und fragen: „Wo ist dein Vater", den du als den zweiten Zeugen anführst? Wir wollen ihn mit Augen sehen! Die Meinung Einiger, die Pharisäer hätten bei dieser Frage den leiblichen Vater Jesu im Auge gehabt (August.) oder gar, sie hätten damit auf die uneheliche Herkunft Jesu blasphemisch hindeuten wollen (Cyrill.), ist irrig. Jesus hat schon so häufig und unzweideutig auf Gott als seinen Vater hingewiesen, daß die Pharisäer ihn unmöglich mißverstehen konnten. Gelassen antwortet der Herr: „Weder mich kennet ihr noch meinen Vater; wenn ihr mich känntet, würdet ihr auch wohl meinen Vater kennen." Er zeigt ihnen also, wie der Vater innerlich wolle erkannt und gefunden sein, und wie sie nur durch die Erkenntniß des Sohnes zur Erkenntniß des Vaters gelangen können. Christus ist als ewiger Sohn Gottes das Abbild des Vaters, das Princip aller Offenbarung Gottes nach Außen. Ihn muß daher der Mensch erst glaubend erkennen und anerkennen, wenn er zu einer wahren und lebendigen Gotteserkenntniß gelangen will.

V. 20. Zum Schlusse dieses ersten Redetheils fügt der Evangelist hinzu: „Diese Worte sprach er am Schatzbehälter, lehrend im Tempel; und Niemand griff ihn, weil noch nicht gekommen war seine Stunde." Das γαζοφυλάκιον (Mark. 12, 41.) bestand nach den Rabbinen aus dreizehn trompetenförmigen (daher שׁוֹפָרוֹת, Trompeten, genannt) ehernen Kasten, oder vielleicht aus Einem ehernen Behälter mit dreizehn trompetenförmigen Mündungen, und war im Vorhofe der Weiber. Es diente dazu, die freiwilligen Beiträge aufzunehmen, welche theils zur Bestreitung der Cultuskosten theils zur Unterstützung der Armen verwendet wurden. — Mit einem gewissen Triumphe bemerkt Johannes, obgleich Jesus sich ganz im Bereiche der Tempelbehörden befunden, hätten diese es doch nicht gewagt, ihren Beschluß, ihn zu verhaften, auszuführen (vgl. 7, 30.).

V. 21 ff. Eine zweite Rede Jesu, die aber, wie der Zusammenhang zeigt, im Ganzen vor denselben Zuhörern, also auch wohl an demselben Tage gehalten wurde. „Er sprach nun wiederum d. i. nach einer Pause: Ich gehe hinweg, und ihr werdet mich suchen und in eurer Sünde sterben; wohin ich gehe, könnet ihr nicht kommen." — οὖν d. i. in Folge deß, daß Niemand ihn ergriff. Ueber den Gedanken dieses Ausspruches s. zu 7, 34.; auch hier ist wie dort das ζητεῖν im guten Sinne zu nehmen, nur ist das dortige καὶ οὐχ εὑρήσετε hier positiv und verschärft ausgedrückt durch κ. ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε: obgleich sie ihn einst als Retter und Erlöser aus der hereinbrechenden Drangsal suchen werden, so werden sie dennoch in ihren Sünden d. i. mit ihren Sünden behaftet, unversöhnt (vgl. 1 Kor. 15, 17.) sterben. Denn ihr Suchen wird dann kein gläubiges Suchen, sondern ein Suchen der Verzweiflung sein. Der Singular ἁμαρτία ist am besten collektiv zu fassen, und nicht mit Einigen bloß von der Sünde des Unglaubens zu verstehen. Vgl. V. 24., wo der Plural steht.

V. 22. In der Frage der Juden: „Doch nicht etwa tödten will er sich selbst, da er sagt: Wohin ich gehe, könnet ihr nicht kommen?" liegt ein noch viel bitterer Hohn, als in der obigen 7, 35. Den Selbstmord betrachteten die Juden als ein Verbrechen, welches unfehlbar in die Hölle stürze. Zugleich wollen sie ihm das ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε verstärkt zurückgeben.

V. 23 f. Jesus läßt sich auf den rohen Spott seiner Gegner nicht weiter ein, sondern in erhabener Ruhe gibt er ihnen den Grund an, warum sie in ihren Sünden sterben würden. Der nächste Grund liege in ihrem Unglauben; dieser aber gehe hervor aus ihrer gemeinen, irdischen Gesinnung, wodurch sie mit ihm, der dem Himmel angehöre, im direktesten Gegensatze stehen: „Ihr stammt von unten her, ich stamme von oben her; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt. Darum habe ich euch (V. 21.) gesagt, daß ihr in euren Sünden sterben werdet; denn wenn ihr nicht glaubet, daß ich es (nämlich der Messias) bin, so werdet ihr in euren Sünden sterben." — *ἐκ τῶν κάτω* = *ἐκ τῆς γῆς* (vgl. Apstg. 2, 19.), *ἐκ τῶν ἄνω* = *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (vgl. Kol. 3, 1. 2. Gal. 4, 26.). Seit dem Sündenfalle unserer Stammeltern ist die untere Region, die Erde, die Stätte der Sünde und in Folge derselben des Todes geworden. Wer mit seiner ganzen Gesinnung bloß der Erde angehört, der kann der Sünde und somit auch ihrer nothwendigen Folge, dem Tode, nicht entgehen. Befreiung davon kann nur erlangt werden durch gläubigen Anschluß an Christum, den Heiland der Welt. — Das *ἐγώ εἰμι* entspricht dem hebräischen אֲנִי הוּא eigentlich: „daß ich Er", nämlich der Eine große, von Allen erwartete Prophet, *ὁ Χριστός*, bin. Das Prädikat *ὁ Χριστός* wird als der bewußte Hauptpunkt der ganzen Discussion stillschweigend vorausgesetzt; der Ausspruch wird dadurch feierlicher. Augustin will das *ἐγώ εἰμι* absolut fassen: „daß ich der Seiende bin", wie Jehova zu Moses sprach: „Ich bin, der ich bin" (2 Mos. 3, 14.).

V. 25. Die Juden verstehen das elliptische *ὅτι ἐγώ εἰμι* nicht, oder vielmehr, sie wollen es nicht verstehen, und dringen daher auf ihn ein mit der direkten Frage: „Du, wer bist du denn?" wobei *σύ* den Nachdruck der Geringschätzung hat. Treffend umschreibt Luther diese kecke und verächtliche Frage der Juden: „Ave ja, das sollte wohl wahr sein; wer seid ihr denn, lieber Junker Jesu?" In dieser Umschreibung liegt das Hämische der Frage gut ausgedrückt. — Da nun diese Frage nicht aus guter Wißbegierde sondern aus bösem Herzen hervorging, so antwortet der Herr mit den dunklen Worten: *τὴν ἀρχὴν ὅ,τι καὶ λαλῶ ὑμῖν* — ein Ausspruch, der von jeher eine *crux interpretum* gewesen ist. Betrachten wir daher jedes Wort genau.

Der Accus. τὴν ἀρχὴν kann nicht substantivisch, sondern muß adverbiell gefaßt werden. Adverbiell genommen hat aber der Ausdruck zwei Bedeutungen; er heißt sowohl „ursprünglich, anfangs“, als auch, besonders in negativen Sätzen: „von vorn herein, durchaus, *omnino*.“ — Die Schreibung ὅτι = „weil“ gibt keinen passenden Sinn; es ist ὅ,τι = „was“ oder „warum“ zu schreiben. Das Verbum λαλεῖν ist nicht ganz gleichbedeutend mit λέγειν; letzteres bezeichnet unser „sagen“, ersteres aber „reden.“ — Was nun die Construktion angeht, so verbinden Einige τὴν ἀρχὴν - - ὑμῖν mit πολλὰ ἔχω κ. τ. λ. V. 26., setzen daher nach λαλῶ ὑμῖν ein bloßes Komma: „Zuerst, weil (ὅτι) ich auch für euch rede, habe ich Vieles über euch zu sagen“ (Bengel), oder: „Für's Erste habe ich, was ich euch auch offen sage, Vieles an euch zu tadeln und zu strafen; ich bin also euer ernster Ermahner“ (Olshaus.). Allein, abgesehen von der unrichtigen Deutung des τὴν ἀρχὴν, würde Jesus nach dieser Fassung gar keine Antwort auf die gestellte Frage geben, und der Zwischensatz ergäbe etwas ganz Ueberflüssiges und Geschraubtes. Jedenfalls bilden die Worte τὴν ἀρχὴν - - ὑμῖν einen selbstständigen Satz; ob wir sie aber als Frage oder als Aussagesatz fassen sollen, darüber gehen die Ansichten der Ausleger wieder auseinander. Lachm. und Tischend. (7. Ausg.) fassen den Satz als Frage, ebenso Lücke u. A. und zwar in dem Sinne: „Ueberhaupt, warum rede ich nur noch zu euch? — Ich hätte noch Vieles über euch zu sagen, aber ich will es jetzt nicht thun.“ Auch nach dieser Deutung enthalten die Worte keine Antwort, und der Gedanke wird schleppend. Besser schon Meyer als Frage des Befremdens: „Was ich ursprünglich (von vorn herein) auch rede zu euch?“ nämlich „fraget ihr?“ Wer ich bin, das ist's ja, was von Anbeginn meines Auftretens auch meiner Reden Inhalt ausmacht, und darnach könnet ihr nun noch fragen? Allein man sollte nach dieser Fassung nicht das Präsens λαλῶ, sondern das Perfektum erwarten; auch erscheint diese Deutung der Worte zu gekünstelt. — Die Meisten ziehen es jedoch mit Recht vor, diese Worte als einen Aussagesatz zu fassen, weichen aber in der Erklärung wieder vielfach von einander ab. Maldonat: „*Ego sum id, quod vobis a principio loquor* i. e. quod jam inde ab initio, quod semper vobis dico, semper dixi vobis me esse Christum, me esse filium Dei, ab eo ad

liberandos a peccatis homines missum, panem vitae, mundi lucem etc." Aehnlich Tholuck: „Was ich euch schon im Anfange gesagt habe, das bin ich." *) Allein in dieser Uebersetzung und Deutung ist die Wortstellung willkürlich verändert (τὴν ἀρχὴν dürfte nicht wohl im Anfange, wenigstens müßte καί vor τὴν ἀρχὴν stehen), und λαλῶ für ἐλάλησα genommen. Ewald nimmt die Worte als einen Ausruf der Entrüstung: „daß ich auch überhaupt zu euch rede!" d. i. ich thäte wohl besser überhaupt nicht zu euch zu reden, da ich so eben zwei Mal nach einander so schwer mißverstanden bin. Allein auch diese Erklärung trägt der Stellung von τὴν ἀρχὴν und καί gar keine Rechnung. Andere Deutungen, welche noch versucht sind, können wir hier füglich übergehen, da sie alle mehr oder weniger gezwungen oder ganz unpassend sind. Die einzig richtige Erklärung scheint uns die zu sein, welche τὴν ἀρχὴν in seiner gewöhnlichen Bedeutung von „ursprünglich" festhält und dazu aus dem Vorhergehenden das sich von selbst darbietende ἐγώ εἰμι ergänzt. Dann bezieht sich das καί auf das zu ergänzende ἐγώ εἰμι, und setzt das Reden dem Sein gleich: „Ursprünglich (bin ich das), was ich auch zu euch rede." Hiernach ist der Sinn: Ich bin, was ich rede; ich bin mein Wort, meine Rede selber; wollet ihr also mich erkennen, so könnet ihr mich nur aus meiner Lehre erkennen. Gebet euch also offen, einfältig, mit empfänglichem Herzen dem Eindrucke meiner Worte hin. Der Heiland gibt somit auf die Frage der Juden nicht die direkte Antwort: Ich bin der Messias, — das würde sie nur noch mehr erbittert haben —; sondern er weiset sie an sein Wort; dieses, sagt er, sei er selber als das Urwort Gottes. Christi Lehre ist nicht etwas, was außer oder neben ihm läge; seine Lehre ist Er selber. Jeder irret daher, der von Christus sich eine Vorstellung bilden will, ehe er seiner Rede Gehör gegeben hat; kein Name, keine Begriffsbestimmung kann uns die lebendige, fortschreitende Erkenntniß seines Wortes ersetzen. Aehnlich v. Gerlach. — Die Vulgata übersetzt: *principium, qui et loquor vobis.* Nach dieser Uebersetzung erklären die älteren lateinischen Ausleger entweder:

---

*) Ebenso Nonnus: ὅττι περ ὑμῖν
ἐξ ἀρχῆς ὀάριζον, ἔχων νήριθμα δικάζειν
καὶ λαλέειν.

„Ego, qui loquor vobis i. e. quem loquentem auditis, sum principium, sum Deus, sum auctor rerum omnium, quamvis vobiscum humano more loquar"; oder, *principium* als Accusativ festgehalten: „Dico me esse principium; principium me esse credere debetis." In letzter Weise Augustin. u. A.: „Glaubet, daß derselbe, welcher sich herabgelassen hat in demüthiger Knechtsgestalt zu euch zu reden, das schöpferische Wort, aller Dinge Uranfang (1, 2.), und als Erlöser der Anfang und das Haupt seiner Kirche sei" (Kol. 1, 17 f.).

V. 26 f. Jesus hat gesagt, er selber sei sein Wort; das Wort aber, was er eben V. 21. u. 24. zu seinen Gegnern gesprochen, war ein Wort ernster Drohung. Um diese nun noch zu schärfen fährt er hier fort: „Vieles habe ich über euch zu reden und zu richten; aber (wie viel ich auch über euch zu reden und zu tadeln habe, Alles, was ich sage, ist wahr; denn) der mich gesandt hat ist wahr, und ich, was ich gehört habe von ihm, das rede ich in die Welt." — πολλὰ ἔχω - - λαλεῖν heißt nicht, wie Viele in unzeitiger Vergleichung von 16, 12. meinen: „Vieles hätte ich noch - - zu sagen", wobei dann willkürlich ein ἔτι eingeschoben und ein „aber ihr glaubet es nicht", oder „aber ich will es jetzt nicht" ergänzt wird. Vielmehr ist der Sinn: Gar Vieles habe ich von euch zu reden und zu tadeln; aber es genüge für dieß Mal die ernste Drohung und Warnung, daß ihr nämlich, so ihr nicht glaubet, in euren Sünden sterben werdet (V. 21. 24.). Nur das bedenket wohl, daß derjenige der mich gesandt hat, wahrhaft ist, also auch das, was ich sage, wahr ist und in Erfüllung gehen wird. Auf die Frage der Juden: σὺ τίς εἶ; läßt sich also Jesus nicht weiter ein; für offene Herzen wäre seine Antwort genug gewesen, verstockten gegenüber galt es mit ernster Drohung aufzutreten. — Man beachte das εἰς τὸν κόσμον: Was der Heiland zunächst im engen Kreise redet, das ist nicht bloß für diesen Kreis bestimmt, sondern hat welthistorische Bedeutung; es kommt also wenig darauf an, wenn es auch für den Augenblick verachtet wird, da es die Bestimmung hat, seinen Lauf durch die Jahrhunderte zu nehmen. — V. 27.: „Nicht verstanden sie, daß er von dem Vater zu ihnen spreche." Der Evangelist bemerkt also, die Juden hätten nicht verstanden, daß Jesus mit ὁ πέμψας με denjenigen meinte, den er sonst seinen Vater nannte. Bei einem

großen Theile der Zuhörer war dieses Nichterkennen ohne Zweifel ein verstocktes: sie wollten hier, wo ihnen Gottes Gericht gedroht war (V. 24. 26.), nicht die Stimme des Sohnes Gottes erkennen. Vgl. zu 5, 18.

V. 28 f. In Bezug auf dieses Nichterkennen (οὖν) sagte nun Jesus: „Wenn ihr erhöht haben werdet den Sohn des Menschen, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und von mir selbst Nichts thue, sondern, wie der Vater mich gelehrt hat, das rede, und der mich gesandt hat mit mir ist." Das ὑψοῦν ist hier, wie 3, 14., von der Erhöhung an's Kreuz zu verstehen. Seine Kreuzigung aber betrachtet der Herr als eine That des gesammten jüdischen Volkes. Vgl. Apstg. 3, 14 ff. — τότε γνώσεσθε ὅτι κ. τ. λ. d. h. dann werdet ihr — aus den meinen Tod begleitenden Wundern, aus meiner Auferstehung und Himmelfahrt, aus der Sendung des h. Geistes und der Wunderthätigkeit der Apostel, aus der Gründung und wunderbaren Verbreitung der Kirche, endlich aus dem Strafgericht über Jerusalem — theils aus freiem Willen gläubig, theils zu eurer Verzweiflung erkennen, daß ich der Messias, der Heiland Israels bin. Das ὅτι ἐγώ εἰμι wie V. 24. Von diesem ὅτι ist auch das folgende καὶ ἀπ' ἐμαυτοῦ bis μετ' ἐμοῦ ἐστίν abhängig, so daß dem allgemeinen ποιῶ das specielle λαλῶ und das generelle μετ' ἐμοῦ ἐστίν zusammen entspricht (Meyer). Es ist also hinter λαλῶ bloß ein Komma zu setzen. Mit Unrecht schließen Einige den Satz schon mit οὐδέν, Andere mit λαλῶ. In καθὼς ἐδίδαξεν - - ταῦτα λαλῶ, liegt eine Breviloquenz, statt: „was und wie der Vater mich gelehrt hat, das und so rede ich." — Das Letzte: καὶ ὁ πέμψας - - ἐστίν, bekräftigt der Herr mit den Worten: „Nicht hat er mich (als er mich sandte) allein gelassen, weil ich immerdar thue, was ihm gefällt." Es wird dieses ohne Verbindungspartikel hinzugefügt, da Johannes überhaupt das Asyndetische liebt. Jesus sprach diese Worte aus seinem menschlichen Bewußtsein heraus (Euthym., Rupert., Maldonat). Der Wille seines himmlischen Vaters war allezeit auch sein Wille; denn auch als Mensch lebte er fortwährend in der innigsten Verbindung mit seinem himmlischen Vater, war er *in visione beatifica*. Vgl. 5, 17.

V. 30 ff. Die vorhergehenden Worte des Herrn, gewiß mit

der sanftesten Milde gesprochen, machten Eindruck auf Viele seiner Zuhörer: „Viele glaubten an ihn." Aber es war dieß nur erst ein anhebender Glaube, entsprungen aus einer augenblicklichen Erregung; er soll zu einer dauernden festen Ueberzeugung, zur bleibenden Lebensrichtung bei ihnen werden. Daher spricht der Herr zu ihnen V. 31 f.: „Wenn ihr bleibet in meinem Worte, so seid ihr wirklich (nicht scheinbar nach momentaner Ergriffenheit) meine Jünger; und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Wenn sie, will Jesus sagen, glaubend an seinem Worte festhalten, in demselben wie in ihrem höhern Lebenselemente bleiben, dann werden sie zum Wissen d. h. zum lebendigen Durchdrungensein von der Wahrheit seiner Lehre gelangen; und diese Wahrheit wird sie frei machen, nämlich frei von der Sklaverei der Sünde (V. 34. vgl. Röm. 6, 18 ff.). Also die Frucht des Glaubens ist die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit (die wahre Philosophie), der Segen der Wahrheit ist die wahre Freiheit. Die Wahrheit ist das Licht, die Freiheit die Macht des Lebens; jene erleuchtet die Vernunft, diese erlöset den Willen.

V. 33.: „Sie antworteten ihm: Saame Abraham's sind wir und sind Niemanden jemals dienstbar gewesen; wie sagst du: Ihr werdet Freie werden?!" — Das Subjekt zu *ἀπεκρίθησαν* sind nicht die V. 30. genannten *πεπιστευκότες αὐτῷ Ἰουδαῖοι*, deren gläubige Stimmung rasch wieder in das Gegentheil umschlug (Mald., Meyer, Ewald u. A.), sondern nach einer allerdings ungenauen Redeweise, die ungläubig und feindselig gebliebenen Juden. Indem diese den Begriff der Freiheit politisch fassen, fühlen sie sich in ihrem Nationalstolze beleidigt, und rufen nun durch ihre Einsprache eine Strafrede des Herrn hervor, die bis V. 50. fortgeht. Erst V. 51. wendet Jesus sich wieder an die gläubig Gesinnten unter seinen Zuhörern. — Aergerlich werfen jene ein: *σπέρμα Ἀβραάμ ἐσμεν κ. τ. λ.* Als Nachkommen Abraham's betrachteten die Juden sich als zur Weltherrschaft bestimmt (1 Mos. 22, 17. 17, 6.), als geborene Theokraten, keinem Menschen, sondern nur Gott allein dienstbar. „Königssöhne" nennt daher der Talmud die Israeliten, und noch heute findet sich unter den 15 jüdischen Segenssprüchen, die jeden Morgen gesprochen werden sollen, einer,

der also lautet: „Gelobt seist du, der du mich nicht als Knecht geschaffen hast.“ Seit Israel nach der Befreiung aus Aegypten eine *Nation* geworden, war es wohl zeitweise von fremden Völkern (Assyriern, Babyloniern, Macedoniern und jetzt von den Römern) unter hartem Drucke niedergehalten, aber niemals — so meinen wenigstens die hier Sprechenden — hat es sich zur Knechtschaft herabgewürdigt oder diese je anerkannt; vielmehr sind alle übrigen Völker geborene Knechte Israels, und werden dieß dereinst in Wirklichkeit sein. Bedenken wir noch, daß der Freiheitssinn der Juden seit der ruhmreichen makkabäischen Zeit sich bis zur Leidenschaft gesteigert hatte, so begreifen wir leicht, wie hier die Zumuthung Jesu, sich als *Unfreie* zu wissen und zu bekennen, sie auf's Aeußerste erbittern konnte. Wir sehen hier schon die Vorläufer der spätern Zeloten im jüdischen Kriege (vgl. Joseph. Bell. jud. 7, 8, 6.).

V. 34 ff. Der Heiland erklärt nun mit feierlicher Versicherung *die Freiheit*, welche eben V. 32. gemeint, als eine Freiheit von Sünde, also als eine *ethische* Freiheit: „*Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer die Sünde thut, der ist ein Knecht der Sünde.*“ Der Genit. τῆς ἁμαρτίας fehlt bei D. und einigen andern Zeugen; er wurde ohne Zweifel weggelassen wegen des folgenden allgemeinen ὁ δὲ δοῦλος. — Freiheit ist nicht zu verwechseln mit Gesetzlosigkeit und Willkür. Wahre Freiheit ist bewußte Selbstbestimmung nach einer objektiven Regel. Die höchste Regel für unser Handeln ist aber der Wille Gottes, wie dieser sich in der Offenbarung und im Gewissen ausspricht. Wahrhaft frei ist also auch nur derjenige, welcher in allen Stücken dem Willen Gottes nachzuleben sucht. Wer aber gegen den Willen Gottes handelt, der bestimmt sich nicht frei aus sich selbst, sondern er folgt seiner bösen Lust, ist also ein *Knecht* der Sünde. Oder wir können auch so sagen: Frei ist nur das vernünftige Wesen, was seiner ihm von Gott anerschaffenen Natur oder der göttlichen Idee gemäß sich entfaltet. Der Mensch ist also nur dann frei, wenn er *dem* Gotte dient, nach dessen Bilde und für den er erschaffen ist. Reißt er sich von seinem Schöpfer los — und das geschieht durch die Sünde —, so geräth er in die Gewalt des Fleisches und der Welt, so wie des Fürsten dieser Welt; er muß einer seinem Wesen fremden Gewalt dienen. In dem Sünder wird der eigentliche Mensch, die *Idee* des Menschen,

geknechtet. Den besten Commentar zu diesen Worten gibt uns Paulus Röm. 6, 17 ff. 7, 14 ff. Wer aber ein Sklave der Sünde ist, kann kein Kind Gottes und somit auch kein dauernder Erbe seines Reiches sein. Daher V. 35.: „Der Knecht bleibt nicht im Hause auf ewig; der Sohn aber bleibt (im Hause) auf ewig.“ Unter οἰκία, entsprechend dem alttestamentlichen בֵּית יְהוָה, ist die Theokratie oder näher das messianische Reich zu verstehen. Vgl. 10, 1. αὐλή. In εἰς τὸν αἰῶνα liegt eine Vermischung des Bildes mit der Sache selbst. Ein Knecht gehört nicht mit zum Hause, sein Bleiben im Hause ist ungewiß; sein Herr konnte damals ihn verkaufen, kann ihn beliebig entlassen; er hat im Hause kein Theil und Erbe. Der Sohn des Hauses aber gehört wesentlich mit zum Hause nach Geburt und Erbfolge. Abraham's Nachkommen sind noch thatsächlich im Hause (vgl. 10, 1.) d. i. im Reiche Gottes; aber die Sünde hat sie aus Kindern Gottes zu Knechten der Sünde gemacht. Es geht ihnen wie Ismaël (1 Mos. 21, 9 ff.), welcher ein Sohn Abraham's und dennoch als Knecht aus dem Hause gestoßen nicht mit dem Sohne erbte (vgl. Gal. 4, 20.). So haben auch sie das Anrecht auf das Erbe und das Verbleiben im Hause verwirkt, und können es nicht wieder erlangen, es sei denn durch Freimachung und erneute Einkindung durch den ewigen Sohn Gottes. Daher fährt der Herr V. 36. fort: „Wenn also (nämlich in Folge seines ewigen Bleibens im Hause) der Sohn euch wird frei gemacht haben, werdet ihr wirklich frei sein.“ Aus der Knechtschaft der Sünde retten und zur wahren und ächten Freiheit der Kinder Gottes führen kann allein der ewige Sohn Gottes, Christus, der Inbegriff aller höhern Wahrheit (V. 32.), der Gesammterbe des Vaters. Nur derjenige, welcher ihm einverleibt wird und von seiner Lebenskraft sich durchdringen läßt, wird ein freier Sohn des Hauses, und empfängt in Kraft dieser Lebensgemeinschaft mit dem allein vollkommenen Sprossen Abraham's (Gal. 3, 14 ff.) seinen Antheil an dem Erbsegen Jakob's und Abraham's. — ὄντως ἐλεύθεροι steht der eingebildeten Freiheit der Juden gegenüber.

V. 37 f.: „Ich weiß, daß ihr Saame Abraham's seid; aber ihr suchet mich zu tödten, weil mein Wort nicht eindringt in euch.“ Also Jesus räumt seinen Zuhörern ein, daß sie Abrahamiden sind, wie sie dessen sich rühmen; aber sie

sind es nur dem Fleische nicht dem Geiste nach, was sie dadurch beweisen, daß sie ihn, den Sohn Abraham's κατ' ἐξοχήν, zu tödten suchen. Dieser blutdürstige Haß rührt aber daher, weil sein Wort in ihren Herzen keine Wurzel faßt. Christi Wort ist Geist und Leben; denn es ist das Wort des göttlichen Logos. Es ist also nicht genug, daß der Mensch sich äußerlich und momentan davon erregen läßt, wie diejenigen, von denen oben V. 30 f. die Rede war, sondern es muß in die tiefste Tiefe seines Herzens eindringen und dort sich festsetzen. Wir nehmen also *χωρεῖν* in der Bedeutung von *permeare, penetrare,* welche das Verbum nachweisbar bei den Klassikern hat (s. Passow's Lexikon v. Rost). So auch Nonnus: *οὐ γὰρ ἐμός ποτε μῦθος ἐς ὑμετέρην φρένα δύνει.* Das *ἐν* kann dabei nicht stoßen; es zeigt das der Bewegung nachfolgende Verharren an. Die Vulgata übersetzt *οὐ χωρεῖ* durch *non capit*, „es findet keinen Raum", und in diesem Sinne fassen es auch Chrysostomus, Theophyl., Erasm., Maldon. u. A. Andere ziehen die Bedeutung: „es hat keinen Fortgang, kein Gedeihen" vor. — V. 38. Lachmann und Tischendorf haben nach der Auktorität erheblicher Zeugen *μοῦ* und *ὑμῶν* hinter *πατρί* und *πατρός* gestrichen; dann wird die Rede noch unbestimmter. In der zweiten Hälfte ist statt der Recepta (Tischend. edit. 7.): *ἑωράκατε παρὰ τῷ πατρί*, zu lesen: *ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός* nach B. C. K. L. X. 1. 33. 42. al. Der Sinait. hat *ἑωράκατε παρὰ τοῦ πατρὸς ὑμῶν.* Für *ὅ* und *ἅ* in beiden Verstheilen sprechen fast gleiche Zeugen. Also: „Ich, was ich gesehen habe bei dem Vater, rede ich; auch ihr also, was ihr gehört habet vom Vater, thuet." In *οὖν* (welches in der Vulgata fehlt) liegt, wie Meyer treffend bemerkt, eine schmerzliche Ironie: „auch ihr also, meinem Beispiele der Abhängigkeit vom Vater folgend, thuet u. s. w." Die Ursache mithin, warum Jesu Wort bei seinen Zuhörern nicht durchdringt, liegt in der Grundverschiedenheit, die zwischen ihm und ihnen besteht: sein Wort rührt her von Gott, seinem Vater, was er von Ewigkeit her beim Vater und im Vater geschaut, das verkündet er ihnen; ihr Thun hat seinen Ursprung von ihrem Vater, als welchen er V. 44. den Teufel nennt, von diesem haben sie es gelernt. Zwischen seinem Reden und ihrem Thun herrscht somit eine innere Disharmonie. Lernen wir hieraus, daß wir Gottes Wort nicht wahrhaft erfassen

können, wenn unser Thun nicht nach Gottes Willen ist. — Wir nehmen also ποιεῖτε mit der Vulg. *(facitis)* und mit fast allen Auslegern als Indikativ. Faßten wir es als Imperativ, wozu das οὖν veranlassen könnte, so wäre unter dem „Vater" Abraham zu verstehen.

V. 39 ff. Die Juden merkend, daß Jesus ihnen einen andern Vater zuschreibe, bestehen darauf, daß Abraham ihr Vater sei: „Unser Vater ist Abraham." Dagegen der Herr: „Wenn ihr Kinder Abraham's wäret, würdet ihr die Werke Abraham's thun." Lesen wir im Vordersatze statt ἦτε mit Lachm. ἐστε, so ist im Nachsatze mit der Vulgata ποιεῖτε zu lesen: *si filii Abrahae estis, opera Abrahae facite.* Lesen wir aber ἐποιεῖτε ἄν oder mit Tischend. bloß ἐποιεῖτε, dann ist im Vordersatze am besten ἦτε zu schreiben; ἐστι mit ἐποιεῖτε ἄν zu verbinden, wie Lachm. thut, ist jedenfalls hart, wenn auch nicht ohne Beispiel (vgl. Luk. 17, 6. 2 Kor. 11, 4.). S. Win. S. 273. — ἔργα ποιεῖν, wie עָשָׂה מַעֲשֶׂה = „handeln" überhaupt. — V. 40 f.: „Nun aber suchet ihr mich zu tödten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit geredet, die ich gehört von Gott! Das hat Abraham nicht gethan. Ihr thuet die Werke eures Vaters." Also sie handeln nicht wie Abraham, indem sie ihn, der die göttliche Wahrheit zu ihnen redet, zu tödten suchen. Ein solches Mordgelüste und eine solche Verstocktheit verträgt sich nicht mit dem Charakter Abraham's, der so friedsam und gehorsam gegen Gott war. Vielmehr handeln sie, wie ihr anderer Vater, der ein Lügner und ein Feind der Wahrheit war von Anbeginn, welchen aber Jesus hier noch nicht ausdrücklich nennt. — Die Juden merken jetzt, daß Jesus von einem Vater in geistlichem Sinne spreche, und mit beleidigtem Stolze erwidern sie: „Wir sind aus Hurerei nicht geboren; einen einzigen Vater haben wir, Gott." — Der Ausdruck πορνεία ist hier nach alttestamentlichem Sprachgebrauche vom Götzendienste zu verstehen. Vgl. Jer. 13, 27. Weish. 14, 12 f. Nach alttestamentlicher Anschauung war Jehova der Gemahl, die Gemeinde Israel' die ihm angetraute Braut, jeder gläubige Israelit ein ächtes, vollbürtiges Kind aus dieser heiligen Ehe. Fiel Israel von Jehova ab und hing es fremden Göttern an, so beging es Ehebruch und Hurerei, und die einzelnen abgöttischen Israeliten waren

unächte und im Ehebruche erzeugte Kinder, Bastarde. Vgl. Ezech. 16, 3., wo der Prophet zum Volke Israel also spricht: „Dein Geschlecht ist aus der Kanaaniter Lande, dein Vater aus den Amoritern, deine Mutter aus den Hethitern" d. h. aus heidnischem Hurensaamen bist du väterlicher- und mütterlicherseits entsprossen (vgl. Hos. 2, 4.). Das ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα heißt also: unser Sohnesverhältniß zu Gott ist durch keine Abgötterei entheiligt, wir sind ächte Theokraten. Das ἡμεῖς steht mit stolzem Nachdruck und wahrscheinlich nicht ohne höhnischen Bezug auf das Bastardgeschlecht der Samariter (s. zu 4, 9.), denen sie gleich V. 48. den Heiland selbst zuzählen. — Anders, aber zu gesucht Meyer: „Da Abraham ihr Vater nicht sein soll, reflectiren die Juden, so müßte es ein anderer menschlicher Vater sein. In diesem Falle aber wären sie aus der Hurerei (der Sarah mit einem Andern) geboren, und sie hätten zwei Väter, einen wirklichen (von welchem sie ἐκ πορνείας herstammten) und einen putativen (Abraham). Da aber diese ehebrecherische Abstammung nicht stattfinde, und doch Abraham ihr Vater nicht sein solle, so, meinen sie, bleibe der Behauptung Jesu gegenüber als der Eine Vater nur Gott übrig, welchen sie daher als solchen geltend machen." Euthym. Zig. bezieht die Worte auf den Gegensatz von Isaak und Ismael: „Wir stammen von Abraham nicht durch Ismael, sondern durch Isaak." Allein man kann nicht sagen, daß Ismael ἐκ πορνείας geboren wurde.

V. 42. f.: „Es sprach zu ihnen Jesus: Wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben; denn ich, ich bin von Gott ausgegangen und gekommen. Denn auch nicht von mir selbst (d. i. aus eigener Selbstbestimmung) bin ich gekommen, sondern Jener hat mich gesandt." — Das ἐξῆλθον geht auf die ewige Zeugung Christi aus Gott (vgl. 13, 3. 16, 27 ff. 17, 8.), nicht auf seine zeitliche Sendung (Orig., Theophyl., Maldon.), da es sich hier um die Vaterschaft Gottes handelt, und ἥκω drückt das Resultat des ἐξῆλθον aus. Christi ewiger Ausgang aus Gott findet aber seine Bestätigung in dessen zeitlicher Sendung von Gott: οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ κ. τ. λ. — Jesus wendet hier wiederum, wie oft, den Grundsatz an, der durch die ganze physische sowohl als geistige Welt geht: Verwandtes, Homogenes zieht sich an, Feindseliges, Heterogenes stößt sich ab. Wären die Juden in

Wahrheit Kinder Gottes, so würden sie ihn, der aus der Wesenheit Gottes entsprungen und von Gott gekommen ist, vermöge der innern Verwandtschaft auch als Gottesgesandten erkennen, anerkennen und lieben. — V. 43. Die beiden Ausdrücke λαλιά und λόγος sind hier wohl zu unterscheiden; ersterer bezeichnet die Rede ihrer Form, ihrem Charakter nach, letzterer die Rede nach ihrem Inhalte betrachtet. Dem steigenden Affekte der Rede entspricht es, die beiden Satztheile mit der Vulgata als Frage und Antwort zu fassen: „Warum erkennet ihr meine Sprache nicht?" nämlich als die eines Gottesgesandten. Und daß sie dieselbe nicht als solche erkennen, das haben sie durch alles, was sie von V. 33. an vorgebracht, hinreichend bekundet. Nonnus: καὶ πόθεν οὐ θεόμυθον ἐμὴν γινώσκετε φωνήν; Antwort: „Weil ihr nicht hören könnet mein Wort." Wie Chrysostom. richtig bemerkt, setzt das Nichtkönnen, wovon hier die Rede ist, ein Nichtwollen voraus. Weil die Juden aus Bosheit sich fortwährend gegen die Wahrheit verstockten, büßten sie allmählich die Fähigkeit ein, das göttliche Wort in sich aufzunehmen. Jesus will sagen: wären sie wahrhaft Kinder Gottes, so würden sie auch seine Sprache gleichsam als ihre Muttersprache, als ihr Idiom verstehen, sie würden das Göttliche darin erkennen; sie erkännten dieses aber nicht, weil sie stumpfsinnig gegen sein Wort geworden und dasselbe nicht gläubig in sich aufnehmen wollten. — Die Meisten nehmen ὅτι οὐ δύνασθε κ. τ. λ. nicht als Antwort auf die vorhergehende Frage, sondern als nähere Explikation und Begründung derselben: „denn ihr könnet ja mein Wort nicht hören." Allein nach dieser Fassung fehlt (wie Meyer richtig bemerkt) dem Satze die logische Consequenz, es müßten die beiden Satztheile umgekehrt stehen: „Warum könnet ihr mein Wort nicht hören? Denn ihr verstehet ja meine Sprache nicht." Denn dieses Nichtverstehen ist das, was sich aus dem Bisherigen klar ergeben hat.

V. 44. Was der Herr V. 38. 41. schon angedeutet hatte, spricht er hier unumwunden aus: „Ihr, ihr stammet von dem Vater, dem Teufel, und wollet das Gelüste eures Vaters thun." Das ὑμεῖς steht mit Nachdruck: ihr Leute, die ihr euch für Gotteskinder haltet, seid nach eurer ganzen innern Gesinnung Teufeskinder, und traget demgemäß Lust (θέλετε, s. zu Matth. 1, 19.), die Gelüste eures Vaters in's Werk

zu setzen, indem ihr mich zu tödten suchet. — *ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου* d. i. von dem Vater, welcher der Teufel ist, *ex patre diabolo* (Vulg.). Der Begriff einer ethischen Vaterschaft ist dadurch gesichert, daß der Vater voransteht. Unter *ἐπιθυμίας* ist zwar zunächst das Mordgelüste zu verstehen, wie das Folgende zeigt, aber, wie schon der Plural andeutet, dieses nicht allein, sondern alle bösen Gelüste, welche der Teufel in den Menschen anregt. — „Jener war ein Menschenmörder von Anfang an, und in der Wahrheit steht er nicht; denn Wahrheit ist nicht in ihm. Wenn er die Lüge redet, redet er aus dem Eigenen; denn er ist ein Lügner und der Vater desselben." Der Teufel heißt hier ein „Menschenmörder von Anfang an", und er wird so genannt als Urheber der ersten Sünde Adams, durch welche der Tod in die Welt kam (vgl. 1 Mos. 2, 17. Röm. 5, 12.), und als Urheber des Neides und Hasses, woraus sich immer von Neuem wieder Mordthaten entwickeln. Wir beziehen also den Ausdruck *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* mit den meisten Auslegern auf den Sündenfall unserer Stammeltern. Darauf führt das *ἀπ' ἀρχῆς*, welches füglich nur auf den Anfang des Menschengeschlechts kann bezogen werden, und der ganze Context. Augustin: „Quaerimus, unde diabolus fuerit *homicida ab initio*, et invenimus, quod primum hominem occiderit non gladium stringendo aut aliquam vim corporaliter infligendo, sed persuadendo peccatum et a paradisi felicitate dejiciendo" (lib. 2. cont. Petil. c. 13.). Mit Unrecht denken Andere dabei an den Brudermord Kain's, der nirgends in der heil. Schrift als Werk des Teufels ausdrücklich hervorgehoben wird. — Das folgende *καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν* beziehen Einige auf die Worte, welche nach 1 Mos. 3, 5. der Teufel zur Heva sprach: „Ihr werdet sein wie Gott." Augustin u. A. (wohl durch die Uebersetzung der Vulgata *et in veritate non stetit* bewogen) verstehen es von dem Fall des Teufels, von welchem 2 Petr. 2, 4. Jud. V. 6. die Rede ist: „er ist in der Wahrheit d. i. in dem Zustande der Rechtbeschaffenheit, in welchem er von Gott geschaffen war, nicht bestanden." Allein da müßte *εἱστήκει* dastehen. Das Perf. *ἕστηκεν* ist in der gewöhnlichen Präsensbedeutung festzuhalten: Der Teufel besteht nicht (*οὐκ ἐμμένει, ἀναπαύεται*, Euthym. Zig.) in der objektiven Wahrheit, *τῇ ἀληθείᾳ*, d. i.

in Gott, weil er in sich subjektiv die Wahrheit verläugnet. Die subjektive Wahrheit des Geschöpfes besteht aber in der Anerkennung seines geschöpflichen Charakters, seiner absoluten Abhängigkeit von Gott. Da der Teufel diese fortwährend verläugnet, so ist er ganz und gar aus der objektiven Wahrheit, aus Gott, dem einzigen Grunde und Lebenselemente für alle erschaffene Wesen, herausgefallen und innerlich zum Lügner geworden. Die Lüge ist das Eigenthum des Teufels geworden, weil er sich dieselbe durch Mißbrauch seiner Freiheit erworben hat und fortwährend aus sich erzeugt; sie macht sein eigenstes inneres Wesen aus. In Christo nun ist die Wahrheit erschienen; indem also die Juden gegen sein Wort sich verstockten, ja ihn zu tödten suchen, geben sie sich als wahre Teufelskinder kund. Wie der Teufel durch seine Lüge den ersten Adam verführte und geistlich und leiblich tödtete, so regte er jetzt den Wahrheitshaß dieser Teufelskinder auf gegen den zweiten Adam, ihn zu tödten. — Das αὐτοῦ am Schlusse wird gewöhnlich und mit Recht auf ψεύστης bezogen: *pater cujusvis mendacis.* So geht die Rede auf den Anfang ὑμεῖς - - ἐστέ wieder zurück. Es kann aber auch auf das in ψεύστης liegende Abstraktum ψεῦδος gehen (s. Win. S. 131 f.): „Der Vater der Lüge." Zur ganzen Stelle vgl. 1 Joh. 3, 8 ff. 2 Thess. 2, 9. 11. Sprüchw. 8, 36. — Die Erklärung des Gnostikers Herakleon: „Ihr stammet vom Vater des Teufels" d. i. vom Demiurgos, dem Urheber sowohl des Teufels als des Judenthums; und am Schlusse: „Denn er ist ein Lügner und sein Vater", oder nach der schon alten Lesart ὡς καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ: „wie auch sein Vater", nämlich der Demiurgos, dessen Lüge das Vorgeben sei, der höchste Gott zu sein, — ist nur deßhalb geschichtlich merkwürdig, weil sie in der neuesten Zeit von einem Bekämpfer der Aechtheit unsers Evangeliums (Hilgenfeld) wieder aufgenommen ist.

V. 45 ff.: „Weil ich hingegen die Wahrheit sage, so glaubet ihr mir nicht." — ἐγὼ δέ ist nachdrücklich vorangestellt im Gegensatze zum Teufel. Redete Jesus Lügen, so würden sie ihn vermöge der innern Verwandtschaft verstehen; er würde dann die Sprache ihres Vaters führen. Nun aber redet er die Wahrheit, und eben deßwegen glauben sie ihm nicht, weil diese für sie ein fremdes Element ist. — V. 46. Daß er aber die Wahrheit rede, können sie aus seiner Sündenlosigkeit

abnehmen. Daher die Frage: „Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? wenn ich Wahrheit sage, warum glaubet ihr mir nicht?" — Es ist nach hinreichenden Zeugen bloß εἰ und nicht mit der Recepta εἰ δὲ zu lesen. Das Asyndeton erhöht die Lebhaftigkeit der Frage. — Also nur in dem Falle würden die Juden entschuldigt gewesen sein in ihrer Opposition gegen Jesum, wenn sie etwas Sündhaftes an ihm erblickt hätten. Nun war aber das Leben des Herrn so rein und makellos, daß er selbst seine erbittertsten Gegner auffordern konnte, ihn einer Sünde zu überführen. Viele Ausleger wollen ἁμαρτία im intellektuellen Sinne als Unwahrheit, Irrthum oder als frevelhafte Täuschung nehmen; allein diese Bedeutung hat das Wort im N. T. nie. Allerdings ist nach unserer Fassung von ἁμαρτία die Beweisführung abgekürzt, und es fehlt das Mittelglied, daß wenn er ohne Sünde auch ohne Lüge sei. Allein er konnte dieses auslassen; denn Sünde und Lüge sind ebenso wie das Gegentheil, Sündenlosigkeit und Wahrheit, correlate Begriffe und bedingen sich gegenseitig. — Auf die letzte Frage gibt der Herr selber die Antwort, wenn er V. 47. fortfährt: „Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; deßhalb hört ihr (sie) nicht, weil ihr nicht aus Gott seid." Der letzte Grund ihres Unglaubens liegt also darin, daß sie kein göttliches Element in sich tragen, daß sie nicht „aus Gott", nicht Kinder Gottes sind. Denn das Kind hört des Vaters-Worte mit Freude und Willigkeit und innerm Verständnisse. Gut bemerkt zu diesen Worten v. Gerlach: „Um Gott und seine geoffenbarte Wahrheit zu verstehen, muß immer die Fähigkeit und Willigkeit zur Aufnahme derselben von Gott in dem Menschen gewirkt worden sein; er muß uns „einen Sinn geben, daß wir erkennen den Wahrhaftigen" (1 Joh. 5, 20.). Aber das geoffenbarte Licht wirkt selbst dieß Lichtverwandte, dieses Sehvermögen im Menschen durch sein Scheinen, wenn dieser nur die Finsterniß nicht lieber hat als das Licht." Vgl. 3, 19 ff. Herakleon und die Manichäer wollten aus diesen Worten schließen, daß es zwei von vorn herein verschiedene Klassen von Menschennaturen gebe; Augustin faßte ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ prädestinatianisch.

V. 48. Anerkennen wollen die Juden Jesum nicht, widerlegen können sie ihn nicht; daher nehmen sie zur Schimpfrede

ihre Zuflucht, indem sie erwiedern: „Sagen wir nicht mit Fug, daß du ein Samariter bist und einen bösen Geist hast?“ — Sie nennen ihn einen Samariter d. h. in ihrem Munde einen ketzerischen Bastardsohn eines halbheidnischen Mischvolkes und einen Erbfeind der jüdischen Nation, in Erwiederung seines Vorwurfes (V. 39.), daß sie nicht ächte Söhne Abrahams seien; einen dämonisch Besessenen schelten sie ihn, um ihm den Vorwurf, daß sie Kinder des Teufels seien (V. 44.) zurückzugeben. Das οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς zeigt, daß die Juden nicht zum ersten Male diese Scheltworte gegen den Herrn aussprachen.

V. 49 f.: „Ich habe nicht einen bösen Geist, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr verunehret mich.“ Den gehäßigen Vorwurf, er sei ein Samariter, mit Stillschweigen übergehend antwortet Jesus mit ruhigem Ernste auf die zweite, leidenschaftliche Beschimpfung: er sei nicht besessen, wenn er sie unächte Söhne Abrahams und ächte Kinder des Teufels nenne, sondern er wahre durch solche strafende Rede die Ehre seines himmlischen Vaters; sie aber verunehren ihn durch den eben gemachten Vorwurf. Das ἐγώ und ὑμεῖς steht in nachdrücklichem Gegensatze. Statt ἀτιμάζετε hat die Vulg. das Perfekt. *inhonorastis.* — V. 50.: „Ich aber, ich suche nicht meine Ehre; es ist einer, der sie sucht und Recht spricht“, nämlich zwischen mir und euch. Ueber ihre Entehrung beschwert Jesus sich also nicht aus Ehrsucht; vielmehr überläßt er die Vertheidigung seiner Ehre Gott, dem Richter und Bestrafer; er warnt sie aber vor den furchtbaren Folgen ihrer Verschmähung.

V. 51. Nach einer Pause, die wir uns nach V. 50. denken müssen, wendet sich Jesus, des unnützen Streitens mit den Verstockten müde, wieder an die Gläubigen unter seinen Zuhörern (s. zu V. 33.). Die ganze Rede hatte mit einem befestigenden Zuspruche an diese begonnen (V. 31.). So beschließt er nun auch seine Vertheidigung mit einer ausdrücklichen, feierlichen Verheißung des großen Heiles, das aus der gläubigen Annahme seines Wortes folge: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, so Jemand mein Wort hält, wird er den Tod gewißlich nicht sehen in Ewigkeit.“ Andere wollen diese Worte mit dem Vorhergehenden verknüpfen; doch in verschiedener Weise. Augustin: „Vos dicitis: *Daemonium habes*; ego vos ad vitam

voco, servate sermonem meum et non moriemini.“ Meyer: „In καὶ κρίνων V. 50. lag die Andeutung der gerechten Bestrafung, welche die Gegner sicher erwarte; daher setzt Jesus hier hinzu, was dazu gehöre, statt dieser κρίσις das ewige Leben zu empfangen.“ Das Gesuchte dieser Verbindungen leuchtet ein. — Zu τηρεῖν τὸν λόγον vgl. μένειν ἐν τῷ λόγῳ V. 31. Der Ausdruck bezeichnet nicht bloß das Bewahren des Wortes Christi im Herzen, sondern schließt auch das Halten desselben durch Befolgung ein. Christi Wort ist ein lebendiges, es ist Geist und Leben; wer es glaubend in sich aufnimmt und hält, der wird zu einem neuen geistigen Leben erweckt und erfährt (das ist θεωρεῖν, vgl. Luk. 2, 25.) den eigentlichen Tod nicht. Der Tod nämlich — sowohl der geistliche als der leibliche — ist eine Folge und Strafe der Sünde. Indem nun der Mensch in lebendigem Glauben Christum, das wahre Leben, in sich aufnimmt, ist der geistliche Tod in ihm überwunden, und der leibliche hört auf eine Strafe zu sein; vielmehr wird derselbe zu einer seligen Vollendung der innerlich angefangenen Erlösung, er ist also kein Tod mehr, sondern ein Fortschritt des Lebens (v. Gerlach).

V. 52 f. Die feindseligen und verstockten Juden denken bei θάνατον θεωρεῖν V. 51. an das physische Sterben, und glauben nun, den sichern Beweis in Händen zu haben, daß Jesus besessen und wahnsinnig sei und in Folge deß irre rede. Triumphirend rufen sie daher aus: „Nun haben wir erkannt, daß du einen bösen Geist hast!“ — Zu der fleischlichen Auffassung der Worte Jesu kommt noch theokratischer Stolz hinzu: Abraham, ihr großer Stammvater und die heiligen, von Gott besonders begnadigten Männer der Vorzeit sind gestorben, und Jesus will noch sagen, so Jemand sein Wort halte, werde er den Tod nicht schmecken in Ewigkeit (über die Formel γεύεσθαι θάνατον s. zu Matth. 16, 28.). Sie finden also in seinen Worten eine Ueberhebung über Abraham und die Propheten, und fragen daher höhnisch: „Doch wohl nicht du bist größer als unser Vater Abraham, der ja gestorben ist? Auch die Propheten sind gestorben! Zu was für einem machest du dich selbst?“ daß nämlich dein Wort eine solche Wirkung haben soll!

V. 54 f. Die feindseligen Juden wittern in den Worten Jesu

eine eitle Selbstüberhebung. Ruhig antwortet ihnen der Herr: „Wenn ich mich selbst verherrlichen würde, so ist meine Herrlichkeit nichts." Dieß sagt der Herr in demselben Sinne, in welchem er oben 5, 31. von seinem Selbstzeugnisse sprach. — Die Recepta hat δοξάζω, und darnach die Vulg.: *si ego glorifico me ipsum*; Lachm. und Tischend. aber lesen nach bedeutenden Zeugen δοξάσω. Dieses ist dann nicht als Futurum, sondern als Conjunkt. Aorist zu fassen. — „Es ist mein Vater derjenige, welcher mich verherrlicht, von dem ihr sagt, daß er euer (ὑμῶν ist zu lesen, nicht ἡμῶν mit Tischend.) Gott sei, und doch (καί) kennet ihr ihn nicht; ich aber kenne ihn. Und wenn ich sagte, daß ich ihn nicht kännte, würde ich wie ihr ein Lügner sein; aber ich kenne ihn, und sein Wort halte ich." Christus läugnet also seine höhere δόξα keineswegs; nur hebt er hervor, daß dieselbe keine angemaßte, sondern eine vom Vater, den sie ihren Gott nennen, verliehene sei. Zwar nennen sie seinen Vater ihren Gott; aber doch kennen sie ihn nicht wahrhaft, sonst würden sie auch ihn, seinen Sohn, anerkennen. Jesus aber kennt ihn wahrhaft und wesentlich, und er würde umgekehrt in ihr Lügenelement eintreten, wenn er behaupte, er kenne ihn nicht. Man beachte das οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν und diesem gegenüber das dreifache οἶδα αὐτόν: sie haben ihn nicht mittelbar kennen gelernt; er aber weiß ihn unmittelbar, schaut ihn. — Das καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ sagt der Herr von sich als Menschen. Als Mensch stellt er sich in die volle, ganze Abhängigkeit und den Gehorsam vom Vater (vgl. Phil. 2, 8. Röm. 5, 19. Hebr. 5, 8.), wodurch allein für uns Menschen eine stets lebendige Erkenntniß Gottes möglich ist.

V. 56. Was Jesus eben indirekt eingeräumt hat, nämlich seine höhere Würde über Abraham, das behauptet er jetzt direkt, indem er sich als den Gegenstand der höchsten Sehnsucht Abrahams, als den verheißenen Messias, bezeichnet: „Abraham euer Vater frohlockte, daß er sehen sollte meinen Tag, und er sah (ihn) und freuete sich." — Ueber ἵνα ἴδῃ s. Win. S. 303. Die ἡμέρα ἡ ἐμή ist nicht grade der Tag der Geburt Christi (Meyer), auch nicht speciell seine Leidenszeit (Chrysost.) oder die Zeit seiner Parusie, wie Luk. 17, 24 ff. (Bengel), sondern die Zeit seiner Erscheinung auf Erden

zur Erlösung der Menschen (vgl. Luk. 10, 24.). — Wann frohlockte Abraham? Ohne Zweifel damals, als er die Verheißung erhielt, daß aus ihm der Messias sollte geboren werden, daß er der Stamm und Träger der ganzen messianischen Heilsentwickelung für alle Völker werden sollte (1 Mos. 18, 18. 22, 18.). Diese Verheißung, welche er in zweifellosem Glauben aufnahm (vgl. Röm. 4, 18. Gal. 3, 6 ff.), erfüllte ihn mit Freude und Frohlocken. Aber wie sah denn Abraham den Tag der Erscheinung Christi? Die meisten Ausleger antworten mit Recht: Abraham sah diesen Tag nicht in seinem irdischen Leben, sondern in seinem paradiesischen Zustande, in dem *limbus Patrum*, in welchem er, der Stammvater der jüdischen Nation, mit den Geschicken und Zuständen seines Volkes in enger Beziehung blieb (vgl. Luk. 16, 25 ff.). Dort hat er, ebenso wie Moses und Elias nach Matth. 17, 4., den Anbruch der messianischen Zeit durch die Erscheinung Jesu auf Erden in Erfahrung gebracht, somit den Tag Christi gesehen. Der Heiland häuft hier absichtlich einen dunkeln, räthselhaften Ausspruch auf den andern. Statt bloß seine Erhabenheit über Abraham nachdrücklich zu behaupten, verstärkt er den Eindruck des geheimnißvoll Majestätischen in seiner Person noch dadurch, daß er vermöge seines Blickes in die höhere Geisterwelt von Abraham aussagt, was ein bloßer Mensch nicht wissen konnte. So Maldon., v. Gerl., Meyer u. A. — Andere verstehen das ἰδεῖν τὴν ἡμέραν von einem geistigen Schauen im Glauben, und sie berufen sich dafür auf Hebr. 11, 1., wo der Glaube als eine *substantia rerum sperandarum*, als eine Prolepsis der Zukunft im Keime, definirt wird, und auf Hebr. 11, 13., wo es von den Altvätern heißt: „Im Glauben starben alle diese, ohne die Verheißungen (in ihrer Erfüllung) empfangen zu haben, sondern indem sie dieselben nur von Ferne gesehen und begrüßt hatten." Allein gegen diese Deutung spricht entschieden zuerst die Tautologie des Gedankens: Abraham freuete sich — doch schon in einer Art prophetischer Anschauung — daß er den Tag des Messias prophetisch schauen sollte; dann, daß dadurch die Vorstellung der ἡμέρα illusorisch wird: es war sonach doch nicht der wirkliche Tag des Messias, den Abraham schaute, und doch heißt es ausdrücklich τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν. S. Maldon. und de Wette. Noch weniger paßt die Erklärung der meisten Aeltern (Chrysost.

Theophyl. u. A.), welche εἶδε von einem typischen Schauen Abrahams d. h. von dem Schauen eines den Tag Christi nur vorbildenden Ereignisses verstehen, und dabei entweder an die Geburt des Isaak oder an die Opferung desselben, welche das Sühnopfer und die Auferstehung Christi vorgebildet habe, denken. Denn, wie Maldonat richtig sagt, da Abraham bereits festen Glauben hatte, so bedurfte es bei ihm keines Vorbildes mehr, noch auch wurde durch ein solches seine Sehnsucht gestillt. — Treffend bemerkt Meyer noch, daß im letzten Verstheile καὶ ἐχάρη passend mit ἠγαλλιάσατο im ersten wechsele, da letzteres dem ersten Ausbruche des Affekts bei der unerwarteten Verkündigung entspreche.

V. 57. Aus den Worten Jesu, Abraham habe seinen Tag gesehen, machen die Juden den Schluß, daß er somit schon zur Zeit des Erzvaters gelebt und denselben persönlich gekannt zu haben behaupte; und das scheint ihnen der höchste Unsinn. Mit der tiefsten Verachtung sagen sie daher: „Fünfzig Jahre bist du noch nicht alt und hast Abraham gesehen?!" Statt πεντήκοντα lesen Chrysostom. und einige wenige Handschriften τεσσαράκοντα, offenbar als historische Correktur, weil dieses passender schien, da Jesus damals etliche und dreißig Jahre alt war. Die Juden sagen aber fünfzig Jahre entweder nur als runde Zahl oder als die Zeit des vollendeten Mannesalters: „Du hast das männliche Alter noch nicht zurückgelegt, und willst Abraham gesehen haben?!" Daher ist nicht mit Einigen bei Irenäus (Haer. 2, 22, 5.) aus dieser Stelle zu folgern, Christus müsse damals schon über vierzig Jahre alt gewesen sein, oder mit Andern, er habe bereits als ein Fünfzigjähriger ausgesehen. — Statt καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας hat der Sinait.: κ. Ἀβραὰμ ἑώρακέν σε;

V. 58. Mit feierlichem Nachdrucke erklärt nun der Herr, in welchem Sinn auch Er den Abraham gesehen habe, nämlich nicht in seinem leiblichen Dasein, sondern in seinem göttlichen Sein: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, ehe Abraham ward, bin ich." Man beachte — worauf auch schon die Väter aufmerksam machen — den Gegensatz zwischen γενέσθαι und εἰμί; ersteres bezeichnet das zeitliche Gewordensein, letzteres das ewig dauernde, unveränderliche Sein. Daher auch das Präsens „bin ich" nicht, „war ich" (Win. S. 239.). Dieses Ich

konnte also Jesus als Mensch von seiner Gottheit aussprechen; somit war die göttliche und die menschliche Natur in ihm zu einer unauflöslichen, persönlichen Einheit verbunden. — Zu bemerken ist auch die Steigerung der Rede: Jesus verheißt zuerst (V. 51.) den Seinigen das ewige Leben, bekräftigt dann (V. 54 ff.), daß er über Abraham und die Propheten erhaben sei, und hier behauptet er sein ewiges, göttliches Sein, spricht also seinen Feinden gegenüber die große Hauptwahrheit aus, welche er auf Erden zu offenbaren erschienen war, und welche Johannes an die Spitze seines Evangeliums gestellt hat (1, 1.).

V. 59. Diese offene Erklärung Jesu über sich brachte die bis dahin verhaltene Wuth der Juden zum vollen Ausbruch. Da sie in seinem Worte eine Blasphemie sahen, so schickten sie sich an, die darauf gesetzte Strafe, die Steinigung, alsbald an ihm zu vollziehen (vgl. 10, 31.): „Sie hoben nun Steine auf, um auf ihn zu werfen.“ — Jesus aber wich ihren Gewaltthätigkeiten aus, da seine Stunde noch nicht gekommen war: „Er verbarg sich und ging hinaus aus dem Tempel.“ Viele Ausleger (Theodoret, Theophylakt, Euthym. Zig., Maldon. u. A.) denken hierbei an ein wunderbares Entkommen Jesu (wie Luk. 4, 30.), an ein Unsichtbarwerden desselben (wie Luk. 24, 31.); und aus dem Bestreben das Wunderbare noch deutlicher hervorzuheben entsprang wohl der Zusatz, der sich in einigen Handschriften nach ἱεροῦ findet: διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν (ἐπορεύετο), καὶ παρῆγεν οὕτως: „mitten durch sie hindurchgehend; und er ging so (wie er war, also unangetastet und unverletzt, vgl. οὕτως 4, 6.) vorbei.“ Die Recepta und Scholz haben diese Worte aufgenommen, und auch Ewald will sie geschützt wissen, „da sie vollkommen in das Wortgefüge passen und einen richtigen Uebergang zu 9, 1. machen.“ Das Fehlen derselben in B. D. Sinait., Vulg., Itala und bei vielen Vätern macht es aber unzweifelhaft, daß wir hier eine Interpolation nach Luk. 4, 30. haben. Allein zur Annahme eines wunderbaren Herganges geben die vorliegenden Worte durchaus keinen Anlaß; vielmehr gibt das ἐκρύβη den Aufschluß, wie Jesus hinaus kommen konnte: er verbarg sich, wahrscheinlich in der Volksmenge, und ging in dieser Geborgenheit hinaus. So Chrysostom.: φεύγει πάλιν ἀνθρωπίνως, und Augustin.: „tanquam homo a lapidibus fugit.“

## §. 12. Heilung eines Blindgeborenen und dadurch veranlaßte Reden Jesu.

9, 1 — 10, 21.

Die nun folgende Erzählung von der Heilung eines Blindgeborenen ist kindlich einfach, aber äußerst lebendig und schön gehalten. Der Evangelist gibt sie zunächst, um daran einige Aussprüche und eine längere Rede Jesu zu knüpfen; zugleich aber will er hierin den immer mehr sich steigernden Haß der Widersacher Jesu schildern. Letzteres ist ja der specielle Zweck, den Johannes in diesem zweiten Abschnitte seines Evangeliums immer vor Augen hat. S. zu Kap. 7.

**I. Heilung eines Blindgeborenen**, V. 1—34.

V. 1. Wäre der Zusatz 8, 59.: *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν καὶ παρῆγεν οὕτως*, ächt, so schlöße sich das *παράγων* hier unmittelbar an das *καὶ παρῆγεν οὕτως* an, und die folgende Handlung wäre dann ohne Zweifel noch an demselben Tage geschehen: „und er ging so vorbei, und vorbeigehend sah er u. s. w." Allein da jener Zusatz unächt ist, so fehlt uns jede Verknüpfung mit dem Vorhergehenden, und wir müssen *παράγειν* in der Bedeutung von „vorübergehen", nämlich vor den Tempelgebäuden, an welchen immer Krüppelhafte saßen und bettelten, nehmen: „Und im Vorübergehen sah er einen Menschen, der blind war von Geburt." Nach V. 14. fiel die Heilung auf einen Sabbath; allein dieser Sabbath ist ohne Zweifel ein späterer Tag als der 7, 37. erwähnte letzte Tag des Laubhüttenfestes (s. zu 8, 12.), auch wohl ein späterer, als an welchem das unmittelbar vorher Erzählte vorfiel. Denn die Ruhe des Hergangs und die Umgebung der Jünger hier contrastirt mit dem tumultuarischen Auftritte 8, 59.

V. 2. Die besondere Aufmerksamkeit, mit welcher Jesus wahrscheinlich den Blinden ansah, weckte auch das Interesse seiner Jünger, und sie fragten: „Meister! wer hat gesündigt, er oder seine Eltern, daß er blind geboren ward?" Daß der Mann von Geburt an blind war, mochten die Jünger aus dem fortwährenden Bittrufe des Bettlers oder aus sonstiger Kunde von ihm wissen. Ihre dilemmatische Frage setzt voraus, daß sie Beides für möglich hielten. Die Blindheit des Mannes als Strafe für die Sünden seiner Eltern anzusehen,

16 *

lag nahe. Denn nach 2 Mos. 20, 5. (vgl. 5 Mos. 5, 9. Jerem. 32, 18.) will Gott das Böse bis in's dritte und vierte Geschlecht heimsuchen; und nach der strengen jüdischen Vergeltungslehre, die sich auf diese Gesetzesstelle gründet, hat jedes irdische Uebel seinen letzten Grund in der Sünde, sei es in eigener sei es in fremder. Es liegt dieser Lehre eine tiefe Wahrheit zu Grunde. Der Mensch nämlich ist seinem geistigen Theile nach allerdings eine in sich abgeschlossene, freie Persönlichkeit und kann als solche sich nur ein persönliches Verdienst erwerben oder eine persönliche Schuld aufladen. Seiner Naturseite nach ist er aber ein Glied eines großen Organismus, ein Bruchtheil eines großen Ganzen, und als solches participirt er an dem Verdienste und an der Schuld des ganzen Geschlechts. In diesem großen Kreise der Menschheit bilden dann die einzelnen Nationen, Stämme und Völker kleinere Kreise, in welchen wiederum eine geistliche Gütergemeinschaft im engern Sinne herrscht (vgl. Luk. 13, 2.). Der kleinste und engste Kreis ist der der Familie, der in Vater und Mutter sein Centrum hat. In ihr herrscht die innigste, geistliche *communio bonorum et malorum*; der Segen oder Unsegen geht von den Eltern auf die Kinder über, wie wir dieß zu beobachten häufig Gelegenheit haben. — Aber wie konnten die Jünger die Blindheit des Mannes für eine Folge seiner eigenen Sünden halten, da sie doch wußten, daß er von Geburt an blind war? Diese Schwierigkeit hat verschiedene Lösungsversuche erfahren. Einige Ausleger (Beza, Grotius) meinen, die Jünger hätten an eine Seelenwanderung geglaubt und daher gefragt, ob der Blindgeborene vielleicht jetzt für die Sünden seines frühern Lebens büße. Andere (Cyrillus, de Wette) setzen bei den Jüngern den Glauben an die Präexistenz der Seele und somit auch an die Möglichkeit des Falles vor dem irdischen Leben voraus, Lehren, die sich allerdings bei den Alexandrinern, wie später bei Origenes, finden. Allein weder der Glaube an die Seelenwanderung noch auch der Glaube an die Präexistenz der menschlichen Seele läßt sich bei den Juden nachweisen; und wenn er sich auch hie und da unter ihnen fand, so war er gewiß nicht populär, kann also hier bei den Jüngern nicht angenommen werden. Noch Andere (Wetst., Meyer) nehmen an, die erstere Alternative der Jünger beruhe auf der jüdischen Meinung, daß schon das Kind im Mutterleibe

Affekte (vgl. Luk. 1, 41. 43.), und namentlich überwiegend böse Affekte haben könne (s. Sanhedr. 91, 2. Bereschْ. rabba 38. 1. bei Lightf.). Am besten gefällt die Ansicht von Leontius, Dionysius Carthus. u. A., welche meinen, die Jünger hätten bei ihrer Frage an das göttliche Vorauswissen der künftigen Sünden dieses Menschen und demgemäß an eine Anticipation der Strafe bei ihm gedacht. Es mochte ihnen dabei die Geschichte des Esau vorschweben, über den das Strafurtheil verhängt wurde, da er noch im Mutterleibe war (1 Mos. 25, 23.), während er erst nachher in der Verachtung und dem Verkauf der Erstgeburt die Sünde offenbarte, um derentwillen die Strafe ausgesprochen wurde. Vgl. Röm. 9, 11 f. Gott sieht nämlich das Böse als freie That des Menschen vorher, ohne daß er es will; und da alle irdische Strafe auch als Vergeltung zugleich einen Uebergang zur Erlösung in sich trägt, verhängt er die Strafe vor der Sünde, um die Sünde in ihrem Ausbruche zu schwächen, und das Gefühl der Reue desto stärker zu erwecken. — Das *ἵνα* drückt die absichtslos herbeigeführte nothwendige Folge des *ἁμαρτάνειν* aus: „Wer hat durch seine Sünde die göttliche Strafgerechtigkeit bewogen, diesen blind geboren werden zu lassen?“ S. Win. S. 407.

V. 3. Jesus läugnet beide in Frage gestellte Ursachen der Blindheit; sie habe, sagt er, weder in den eigenen Sünden des Blinden noch auch in den Sünden seiner Eltern ihren Grund. Zu den Worten: „weder dieser hat gesündigt, noch auch seine Eltern“, ist also zu ergänzen: „daß er deßhalb blind geboren wurde“; denn Jesus will gewiß nicht die vollkommene Sündenlosigkeit des Blinden und seiner Eltern behaupten. Anstatt nun auf die Ursache näher einzugehen, hebt er den Zweck der Blindheit des Mannes hervor, der ihm selbst praktischer Zweck wurde, nämlich seine göttliche Heilkraft zu beweisen. Die Jünger sollen jetzt nur diese Bestimmung in's Auge fassen, die er sogleich erfüllen will, und die Frage nach der Ursache des Gebrechens fallen lassen. Der Heiland gibt so seinen Jüngern und uns allen indirekt die Lehre, bei den Leiden und Gebrechen unserer Mitmenschen nicht müßig über die Ursache derselben nachzugrübeln und dabei lieblos zu urtheilen, sondern helfend einzugreifen. — Zu *ἀλλά* ist *τυφλὸς ἐγεννήθη* zu ergänzen: „sondern er wurde blind geboren, damit offenbar würden die Werke

Gottes an ihm." Jesus will aber mit dieser Antithese nicht sagen, daß der Mann einzig und allein zu dem Zwecke blind geboren sei, damit offenbar würden u. s. w., sondern das Uebel als ein einmal Daseiendes solle jetzt nach dem Willen Gottes dazu dienen, daß Gott durch Christus sich an ihm offenbare. Es ist also damit nicht ausgeschlossen, daß das Uebel auch noch andern Zwecken dienen konnte. — Die ἔργα τοῦ θεοῦ sind nach V. 4. die von Gott durch Christus gewirkten Werke, hier zunächst die wunderbare Heilung des Blindgeborenen.

V. 4 f. Im Hinblicke auf seinen baldigen Ausgang aus der Welt (V. 5.) sagt Jesus: „Ich muß wirken die Werke dessen, der mich gesandt hat, so lange es Tag ist; es kommt die Nacht, wo Niemand mehr wirken kann." — Die Lesart ἐμέ ist vor ἡμᾶς (B. D. L. Sinait., einige Versionen und Väter) überwiegend bezeugt. Wäre ἡμᾶς die ursprüngliche Lesart, so schlösse Jesus die Jünger, als die Gehülfen und Fortsetzer der messianischen Wirksamkeit, mit ein. Das ἕως bezeichnet die gleichzeitige Dauer: während. Der Heiland vergleicht hier seine irdische Lebensdauer mit dem Tage, der Arbeitszeit der Menschen, seinen Tod mit der Nacht, der allgemeinen Ruhezeit, und er will sagen: Jede Gelegenheit, die sich nur bietet, um die von Gott mir aufgetragenen Werke zu verrichten und als Gottesgesandten mich zu bewähren, muß ich benutzen; denn bald werde ich aus dieser Welt scheiden und nicht mehr sichtbar zum Heile der Menschen wirken. Vielleicht will er im voraus hiermit rechtfertigen, daß er die Heilung am Sabbathe (vgl. V. 14.) vornimmt. Mit Chrysostom., Theophyl. u. A. ἡμέρα von dem αἰὼν οὗτος, νύξ aber von dem αἰὼν μέλλων zu verstehen, ist unpassend; denn die Zeit des vollendeten messianischen Reiches nach der Parusie Christi kann nicht füglich eine „Nacht" genannt werden. — V. 5.: „Wann ich in der Welt bin (d. h. bei meinem Dasein in der Welt), bin ich der Welt Licht." Das ist nicht so zu verstehen, als ob der Herr nach seinem Hingange aufhörte, das Licht der Welt zu sein, — das widerspräche dem 1, 9. Gesagten —, sondern er will damit nur ausdrücken, daß er mit seinem Tode nicht mehr das leiblich-geistige Licht der Menschen sein, gleichsam als sichtbare Sonne untergehen werde. Jesus nennt sich hier das „Licht der Welt" mit Rücksicht auf die bevorstehende Heilung des Blind-

geborenen. Er will durch diese vorläufige Bemerkung seine Zuhörer auf den richtigen Standpunkt stellen, von wo aus sie das folgende Wunder zu betrachten haben. Die Wunder des Herrn hatten nämlich nicht bloß den Zweck, ihn als Gottesgesandten zu bekunden, sondern sie sollten zugleich äußere Symbole seiner innern geistigen Wirksamkeit sein und gleichsam Commentare zu seiner Lehre bilden. Christus lehrte, er sei das geistige Licht der Welt (8, 12. u. ö.), und zeigte dieß äußerlich dadurch, daß er den leiblich Blinden das physische Augenlicht wieder gab. Er sprach: „Dir sind deine Sünden vergeben" (Matth. 9, 2.), und um zu zeigen, daß er Macht habe, von dem geistigen Aussatze der Sünde zu reinigen, sprach er zu dem körperlich Aussätzigen: „Ich will, sei rein" (Matth. 8, 3.). Er nannte sich in geistlichem Sinne das Leben und die Auferstehung (11, 25.), — und er erweckte den gestorbenen Lazarus aus dem Grabe (11, 43 f.); er bezeichnete sich als das Brod des Lebens (6, 32.), — und er speisete Tausende mit wenigen Broden (6, 11 f.).

V. 6 f. Wir lesen mit Tischendorf (edit. 7.): *ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ*, wenngleich *αὐτοῦ* bei vielen und *τοῦ τυφλοῦ* bei einigen Zeugen (auch im Sinait.) fehlt. Weil man *αὐτοῦ* auf den Blinden bezog, so mußte entweder dieses *αὐτοῦ* selbst ungehörig erscheinen, oder *τοῦ τυφλοῦ* ausfallen. Also: „Nachdem er dieses gesprochen, spuckte er auf die Erde und machte einen Teig von dem Speichel, und er strich seinen (d. i. den von ihm gemachten) Teig auf die Augen des Blinden und sprach zu ihm: Gehe hin, wasche dich in den Teich Siloam, was verdolmetscht wird: Gesandter. Er ging nun weg und wusch sich, und er kam sehend", nämlich nach Hause, wie das folgende *οἱ οὖν γείτονες* andeutet. — Das *νίψαι* hinter *ὕπαγε* fehlt zwar in A*. a. b. e., ist aber unzweifelhaft ächt. Die Präposit. *εἰς* kann nicht füglich mit Einigen zu *ὕπαγε* gezogen werden, sondern gehört zu *νίψαι*. Dann ist *νίψαι εἰς* entweder prägnant zu fassen, so daß es das Hineinsteigen in den Teich mit einschließt: „wasche dich in den Teich Siloam hineingestiegen", oder so: „wasche dich in den Teich Siloam, so daß der *πηλός* durch das am Rande des Teichbeckens geschehene Abwaschen in den Teich hineingespült wird" (Meyer). Auch wir können sagen: „in ein Becken sich waschen."

Vgl. das lat. *in aquam* macerare (Cato R. R. 156, 5.). Win. S. 369. — Den Namen Σιλωάμ (LXX, Joseph., hebr. שִׁלּוֹחַ, Particip. Passiv nach der Form יִלּוֹד = שִׁלּוּחַ, *missus*) übersetzt der Evangelist richtig durch ἀπεσταλμένος, und er findet in diesem Namen des Teiches eine typische Beziehung, nicht auf den Messias als Gesandten Gottes, wie Viele (Theophyl., Erasm., Corn. a Lap. u. A.) wollen, sondern auf den hingesendeten Blinden (διὰ τὸν ἀπεσταλμένον ἐκεῖ τότε τυφλόν, Euthym. Zig.); der dem Teiche früher beigelegte Name war nach Johannes eine Prophetie auf diese Sendung und das folgende Wunder. Ein ähnliches Beispiel typischen Etymologisirens s. Gal. 4, 25. — Die Quelle Siloam oder Siloah (Jes. 8, 6.) sprudelte an der Südseite des Tempelberges aus einem Kalkfelsen hervor und bildete nach Josephus an der Ausmündung des Thales Tyropöon ein Wasserbehältniß, Teich oder Schwemme Siloah genannt (Neh. 3, 15.). — Der Heiland machte auch hier wieder, wie häufig (vgl. Mark. 7, 33 f. 8, 23.), ein äußeres Zeichen zum Träger und Leiter seiner Wunderkraft. Die Augensalbe und das Wasser waren das physische Medium, durch welches er die Wunderkraft auf den Blinden überleitete, ähnlich so, wie er in der Kirche die Ertheilung seiner Gnaden durch äußere Zeichen (Sakramente) vermitteln läßt. Der Herr bediente sich hier dieser äußern Mittel wohl hauptsächlich deßhalb, um das Vertrauen des Blinden zu wecken und zu steigern und ihn so zum Glauben vorzubereiten. Warum er aber grade diese Mittel anwendete, darüber gehen die Meinungen der Ausleger auseinander. August. meint, durch den Staub werde die menschliche, durch den Speichel die göttliche Natur Christi symbolisch angedeutet. Maldonat ist der Ansicht: „per pulverem humanum corpus, per salivam, quae ore exspuitur, animam significari, quam Deus initio in formatum jam corpus Adami quasi ore suo inspiravit (1 Mos. 2, 7.); voluisse igitur Christum ostendere, esse se, qui et corpus et animam hominis formasset atque dedisset.“ Andere noch anders. Uebrigens erinnert das Wasser im Teiche Siloah an 2 Kön. 5, 10., wo der Prophet Elisäus dem aussätzigen Naaman befiehlt, sich siebenmal im Jordan zu waschen.

V. 8 ff. Zunächst erzählt der Evangelist, welches Aufsehen

diese Heilung machte. Die Anschaulichkeit der folgenden Darstellung macht es wahrscheinlich, daß Johannes den ganzen Hergang der Sache aus dem Munde des Blinden selbst erfuhr. — „Die Nachbarn nun und diejenigen, welche ihn früherhin zu sehen pflegten (Präs. θεωροῦντες, nicht θεωρήσαντες), weil er ein Bettler war, sagten: Ist nicht dieser es, der da zu sitzen und zu betteln pflegt?" Statt προσαίτης hat die Recepta gegen entscheidende Zeugen τυφλός. — V. 9 ff. Und da sie in Betreff dieser Frage getheilter Meinung waren, indem „Einige sagten: er ist's, Andere: nein, sondern er ist ihm ähnlich", legt der Geheilte selbst sich in's Mittel mit der offenen Erklärung: „Ich bin's!" Und gefragt: „Wie denn wurden dir die Augen geöffnet?" erzählte er V. 11. kurz den Hergang der Sache: „Ein Mensch Namens Jesus machte einen Teig und strich ihn mir auf die Augen, und er sprach zu mir: Gehe hin zum Siloam und wasche dich! Ich ging nun, wusch mich und sah wieder." Aus der Art und Weise, wie der Geheilte hier von Jesu spricht, geht hervor, daß der Ruf desselben noch nicht zu ihm gedrungen war. — Das ἀνέβλεψα, „ich ward wieder sehend" (vgl. V. 15. 18.), ist in Betreff des Blindgeborenen freilich ungenau, beruht aber, wie Meyer richtig bemerkt, auf der Vorstellung, daß auch der Blindgeborene die natürliche Sehkraft hat, ihres Gebrauchs aber von Geburt an verlustig gegangen ist, und ihn durch die Heilung wiederbekommt. Oder nach Grotius: „non male *recipere* quis dicitur, quod communiter tributum humanae naturae ipsi abfuit." — V. 12. Vgl. 5, 13.

V. 13 ff. Die V. 8. Genannten führen nun den Geheilten zu den Pharisäern, ob aus Böswilligkeit oder aus sklavischer Abhängigkeit von den Hierarchen, um von diesen ein Urtheil über das anscheinende Wunder zu erhalten, ist nicht zu bestimmen. Die Förmlichkeit der folgenden Untersuchung, besonders die Verhängung des Bannes (V. 34.) machen es wahrscheinlich, daß die ganze Verhandlung vor einem Gerichte stattfand, vielleicht vor einem der zwei kleinen Synagogengerichte in Jerusalem, vielleicht auch vor dem großen Synedrium, dessen Mitglieder damals fast alle schroff pharisäisch gesinnt waren. — V. 14.: „Es war aber Sabbath an dem Tage, wo Jesus den Teig

machte und ihm die Augen öffnete." Der Evangelist bemerkt nachträglich, daß die Heilung am Sabbath vollzogen worden, nicht um den Grund anzugeben, weßhalb sie den Geheilten zu den Pharisäern führten (Meyer), sondern weil dieser Umstand gleich V. 16. als Hauptpunkt von Einigen der Pharisäer hervorgehoben wird, um dem Wunder seine Bedeutung zu rauben. — V. 15.: „Wiederum nun fragten ihn auch die Pharisäer, wie er wieder sehend geworden?" — *πάλιν*, nämlich nach der Befragung durch die Nachbarn V. 10. Die Pharisäer erneuerten diese Frage, weil sie hofften, der Mann werde sich von ihnen imponiren lassen und in ihrem Sinne antworten. Dieser aber bleibt sich in seiner Antwort gleich und sagt: „Einen Teig legte er mir auf die Augen, und ich wusch mich und sehe." Als wahrheitsliebender Mann sagt er genau nur das aus, was er selbst gefühlt hat; daher er den Speichel nicht erwähnt. — V. 16.: „Es sagten nun Einige aus den Pharisäern: Nicht von Gott ist dieser Mensch, weil er den Sabbath nicht hält; Andere sagten: Wie kann ein sündiger Mensch solche Zeichen thun? — Und es war eine Spaltung unter ihnen." Viele von den Pharisäern gingen nämlich in ihrer Mikrologie so weit, daß sie es sogar für unerlaubt hielten, am Sabbathe die Augenlieder auch nur mit nüchternem Speichel, der für kranke Augen heilsam ist, zu bestreichen. Schabbath f. 108, 2. heißt es: „Sputum etiam super palpebras poni (sabbato) prohibitum." Aehnlich nun auch hier Einige. Andere dagegen schlossen richtiger: Hat Jesus wirklich den Sabbath gebrochen, so ist er ein Sünder; ist er ein Sünder, so wird ihm der zu Wundern nöthige göttliche Beistand fehlen. Nun aber verrichtet er Wunder, also u. s. w. Bei dieser verschiedenen Ansicht mußte es den Wohlwollendern unter den Richtern (vgl. V. 18.) besonders daran liegen, die eigene Meinung des Geheilten über die Person Jesu zu erfahren. Diese wenden sich daher V. 17. an jenen mit der Frage: „Du, was sagst du von ihm in Beziehung darauf, daß er dir die Augen öffnete?" Vulgata: *Tu quid dicis de illo, qui aperuit oculos tuos?* „Er aber sprach: Er ist ein Prophet." Vgl. 3, 2. 4, 19. 6, 14.

V. 18. Da der Geheilte Jesum ohne Weiteres für einen Propheten erklärte, so witterten die Juden, d. i. die gegen

Jesum feindlich Gesinnten unter den Richtern (V. 17.), ein betrügerisches Einverständniß zwischen Beiden und ließen deßhalb die Eltern desselben vorladen: „Es glaubten nun die Juden nicht von ihm, daß er blind war und wieder sehend geworden, bis sie die Eltern des wieder sehend Gewordenen selbst rufen ließen." — Aus dem *ἕως ὅτου* folgt nicht, daß sie nachher es glaubten; vielmehr deutet der Umstand, daß sie nachher in gleichem Maaße feindselig blieben, darauf hin, daß sie an die Blindheit von Geburt nicht geglaubt haben können. Vgl. das *ἕως οὗ* Matth. 1, 25. Dan. 1, 21.

V. 19 ff.: „Und sie fragten diese und sprachen: Ist dieser da euer Sohn, von dem ihr saget, daß er blind geboren worden? Wie ist er denn jetzt sehend?" Die den Eltern des Geheilten vorgelegte Frage ist eigentlich eine dreifache: Ist dieser da euer Sohn? Ist er, wie ihr behauptet, blind geboren? Wie ist er sehend geworden? — Nur auf die beiden ersten Fragen antworten die Eltern: „Wir wissen, daß dieser da unser Sohn ist, und daß er blind geboren wurde." Zur Beantwortung der dritten Frage weisen sie die Fragesteller an ihren Sohn, der bereits erwachsen sei und dieß am besten beantworten könne: „Wie er aber jetzt sehend geworden, wissen wir nicht, oder wer ihm die Augen öffnete, wir wissen's nicht; ihn fraget, er hat das Alter, er wird über sich selbst reden." Zu lesen ist: *αὐτὸν ἐρωτ., αὐτὸς ἡλ. ἔχει, αὐτὸς — λαλήσει.* Lachm. und Tischend. schreiben *περὶ αὐτοῦ* und nicht *περὶ ἑαυτοῦ*, was einige Handschriften haben, oder *περὶ αὑτοῦ.* Das Reflexivum könnte hier stehen, ist aber nicht durchaus nothwendig (s. Win. S. 136 f.). Man beachte das dreimalige nachdrückliche *αὐτόν - αὐτός - αὐτός* dem *ἡμεῖς* gegenüber. Einerseits spricht es das Vertrauen der Eltern auf ihren Sohn aus, daß er gescheidt genug sei, um ihnen auf die letzte Frage den rechten Bescheid zu geben, andererseits aber auch ihre Furcht vor den Richtern, deren böswillige Absicht sie merken. Daher fügt der Evangelist V. 22 f. die Bemerkung hinzu: „Dieß sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten. Denn schon hatten die Juden verabredet, daß, wenn Jemand ihn als Messias bekennete, er gemeindelos werden sollte. Deßhalb sagten seine Eltern: Er hat das Alter (d. i. männliche Reife),

ihn selbst fraget!" — Bei συνετέθειντο haben wir weder an einen förmlichen Beschluß des Synedriums (Tholuck) noch auch bloß an eine private Verabredung der Feinde Jesu (Meyer), sondern wahrscheinlich an ein Regulativ für den Synagogenbann, welches die Juden in Jerusalem festgesetzt hatten, zu denken. Ein solches Regulativ wurde der Gemeinde ohne Weiteres bekannt und diente dazu, die Gemüther der Unentschiedenen einzuschüchtern. Unter ἀποσυνάγωγος γίνεσθαι nämlich haben wir wohl den untersten Grad der Exkommunikation, von den Juden נִדּוּי genannt, zu verstehen (s. zu Luk. 6, 22.). In ἵνα ist der Inhalt des Regulativs als Absicht gedacht.

V. 24 f. Die Anrede der Juden an den Geheilten: „Gib Gott Ehre!" ist eine Beschwörungsformel (vgl. Jos. 7, 19. 3 Esr. 9, 8.). Man ehrt Gott, wenn man ihn als den geltend macht, der er ist, hier als den Wahrhaften oder den Richter. In ihrem Munde war aber diese Formel eine Heuchelei; sie wollen sich dadurch den Schein geben, als sei es ihnen zunächst und allermeist um die Ehre Gottes zu thun. Indem sie dann fortfahren: „Wir (unsererseits) wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist", legen sie dem Manne die Antwort, welche sie wünschen, in den Mund. Sie wollen, daß er gestehe, Jesus habe das Wunder nicht vollbracht, dessen er als sündiger Mensch nicht fähig sei. Mit ihrem eigenen Urtheile über Jesus sind sie schon längst fertig, und sie suchen jetzt durch ihre Auktorität den Mann einzuschüchtern. Das ἡμεῖς steht mit stolzem Nachdruck, und οὗτος ist verächtlich. — V. 25. Der Geheilte antwortet: „Ob er ein Sünder ist, weiß ich nicht; Eins weiß ich, daß ich blind war und jetzt sehe." Das ist die Antwort eines einfachen, geraden, klar verständigen Mannes, der sich durch alle Winkelzüge in dem, was er einmal sicher erkannt hat, nicht irre machen läßt. Mit kluger Zurückhaltung verweiset er aber bloß auf das Geschehene; ein Urtheil über Jesus will er sich nicht anmaßen.

V. 26 f. Da die Inquirenten den ehrlichen Mann nicht zur Verläugnung des Faktums bringen können, kommen sie auf die Frage nach dem Wie seiner Heilung zurück (vgl. V. 15.), um ihn so in die Enge zu treiben. Sie fragen ihn: „Was hat er dir gethan? Wie hat er dir die Augen geöffnet?" Und der Mann antwortet: „Ich sagte es euch ja schon, und

ihr habet nicht (darauf) gehört, d. h. habet es nicht glauben wollen; warum wollet ihr es wiederum hören? Doch nicht auch ihr wollet seine Jünger werden?" Es ist diese Antwort ganz psychologisch. Wenn man einem ungebildeten, ehrlichen Manne in Dingen, von denen er vollkommen überzeugt ist, durch Kreuz- und Querfragen zu sehr zusetzt, und er merkt, daß es nur darauf abgesehen ist, ihn zu fangen, dann wird er störrig, derb und bitter. Eine kränkendere Frage konnte den hochmüthigen Hierarchen nicht gestellt werden, als ob auch sie Jünger Jesu werden wollten. — Das οὐκ vor ἠκούσατε haben die Itala und Vulgata nicht gelesen: *dixi jam vobis et audistis.* Dann ist ἀκούειν von dem bloßen Hören zu verstehen.

V. 28 f. Diese unbefangene Kühnheit des ungebildeten Mannes ihnen, den hochgelahrten, heiligen Männern gegenüber entflammt die ganze Wuth der Pharisäer. Sie geben ihm sein μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε - - γενέσθαι; wieder zurück mit: „Du, du bist ein Jünger jenes Menschen." — ἐκείνου ist mit verächtlichem Nachdrucke gesagt. Die verblendeten Hierarchen meinen mit diesen Worten den Mann zu beschimpfen (λοιδορεῖν), und wissen in ihrer Blindheit nicht, daß sie ihm das größte Lob sprechen. Mit stolzem Nachdrucke fügen sie hinzu: „Wir dagegen sind Moses' Jünger. Wir wissen, daß Gott zu Moses geredet hat (und deßhalb sind wir seine Jünger); diesen aber wissen wir nicht, woher er ist", d. h. von wem er gesandt ist (vgl. 8, 14.). Das τοῦτον hat wiederum, dem Μωϋσεῖ gegenüber verächtlichen Nachdruck. Den Namen Jesus wollen sie gar nicht aussprechen.

V. 30 ff. Die Leidenschaftlichkeit der Richter macht jetzt den viel geplagten Mann kühn im Bekenntnisse. Er sagt: „Dabei (d. i. bei dieser Sachlage) ist denn doch das Wunderliche, daß ihr nicht wisset, woher er ist, und — geöffnet hat er mir die Augen!" — Wir lesen mit Tischend. nach B. L. Sinait. 1. 22. 33., Cyrill., Chrysostom.: ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν. Wohl durch ein Versehen fehlt der Artik. τό bei vielen Zeugen. Ueber γάρ in der Bedeutung „denn doch" oder „freilich" s. Win. S. 396. — ὑμεῖς mit bitterm Nachdrucke: „ihr gelehrte Herrn, die ihr es wissen müßtet." In καὶ ἀνέῳξεν κ. τ. λ. ist καί = „und doch, da er doch"; nicht ist dieser Satztheil noch als abhängig von ὅτι zu fassen. — V. 31 f. führt

nun der Mann den Beweis, daß sie wissen müßten, woher Jesus sei. Er sagt: „Wir wissen, d. h. es ist eine in der h. Schrift (vgl. Job 27, 9. 35, 13. Ps. 109, 7. u. a. St.) begründete und allgemein anerkannte Wahrheit, daß Gott Sünder nicht erhört; aber wenn Jemand gottesfürchtig ist und seinen Willen thut, den erhört er. Von Ewigkeit her ist nicht gehört, daß Jemand die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat; wenn dieser nicht von Gott wäre, würde er Nichts (d. i. nicht derartige wunderbare Thaten) ausrichten können." Wie richtig argumentirt hier der einfache, durch vorgefaßte Meinungen nicht befangene Mann: Wunder sind Gebetserhörungen (vgl. 11, 41 ff. Mark. 7, 34.) und bekunden den Gottesgesandten. Die Heilung eines Blindgeborenen ist ein Wunder; da nun Jesus dieses Wunder verrichtet hat, so ist er also von Gott gesandt.

V. 34. Diese schlagende Beweisführung des einfachen und ungebildeten Mannes können die hochmüthigen und eingebildeten Hierarchen nicht ertragen; ihre Erbitterung bricht jetzt in gemeine Beschimpfung aus: „In Sünden bist du geboren ganz und gar, und du willst uns lehren?! — Und sie stießen ihn hinaus." Sie nennen also den Mann von der Wurzel aus durch und durch verdorben; und daß ein solcher Mensch sich noch als ihr Lehrer geriren will, das ist ihnen zu arg. Sie sprechen daher den Bann über ihn aus. Denn das *ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω* ist wohl nicht mit Vielen von dem bloßen Hinauswerfen aus dem Sitzungssaale, sondern von der Ausschließung aus der Gemeinde (vgl. 3 Joh. 10. Joh. 6, 37. 12, 31.) zu verstehen. Nach einem Beschlusse wie der V. 22. erwähnte läßt sich nicht annehmen, daß die erbitterten Pharisäer einen so dreisten Anhänger Jesu straflos hätten gehen lassen; auch scheint V. 35. für eine bedeutende Strafe zu sprechen.

**II. Unterredung Jesu mit dem Geheilten; seine Rede an die Pharisäer von der wahren Blindheit und dem rechten Hirtenamte,** V. 35 — 10, 21.

V. 35 f. Jesus hatte bei der Heilung selbst nicht, wie er sonst wohl zu thun pflegte, den Glauben des Blinden in Anspruch genommen, sondern den Mann zuerst dem Eindrucke überlassen, welchen die That auf ihn machen würde. Jetzt, wo seine Standhaftigkeit bereits erprobt und sein keimender Glaube durch

die Angriffe der Pharisäer nur noch mehr geweckt und befestigt war, suchte der Heiland ihn tiefer in die Erkenntniß seiner als des Sohnes Gottes einzuführen, ohne welche ihm sein Wunderglaube nichts genützt hätte. „Laverat faciem corporis, modo lavat faciem cordis", sagt Augustinus. — „Es hörte Jesus, daß sie ihn ausgestoßen; und da er ihn traf sprach er zu ihm: Du, glaubst du an den Sohn Gottes" d. i. an den Messias? Will der Mann auch von der Blindheit seiner Seele geheilt werden, will er zur vollen Erkenntniß der Wahrheit und zur innern Rechtfertigung gelangen, so muß er zuerst an Jesum als den Erlöser und Heiland der Welt glauben. Und dieser Glaube kommt nur durch seine eigene freie Zustimmung zu Stande; denn immer gilt der Ausspruch des heil. Augustinus: „Qui fecit te sine te, non justificat te sine te; fecit nescientem, justificat volentem." — Der Geheilte antwortet: „Und wer ist es, Herr, damit ich an ihn glaube." Das *καί* steht hier, wie häufig, vor einer rasch einfallenden, daher anschließenden Frage (vgl. 14, 22. Mark. 10, 26.). Der Mann ahnt den Sinn der Frage Jesu, und eben dieß veranlaßt ihn, daß er so lebhaft auf sie eingeht und sich gern bereit erklärt an den Sohn Gottes zu glauben, wenn er ihn nur kenne. Vor *ἵνα πιστεύσω* ist zu ergänzen: „ich wünsche es zu wissen, damit u. s. w." Vgl. 1, 22.

V. 37 f. Das Perfekt. *ἑώρακας* (Tischendorf edit. 7. hat *ἑόρακας* nach vielen Handschriften) geht nicht auf ein früheres Sehen bei der Heilung — bei dem Heilungsakte hat der Blinde Jesum noch nicht gesehen, und vom Siloah ist er nicht zu ihm zurückgekehrt —, sondern auf die jetzige Zusammenkunft, so daß das Perfektum die Bedeutung des Präsens hat: „Du siehst ihn, und wer mit dir spricht, der ist es", nicht: „und der mit dir Sprechende ist jener", nämlich Sohn Gottes; denn *ἐκεῖνος* ist Subjekt (vgl. 1, 18. 33. 5, 11.). Ueber den Gebrauch von *ἐκεῖνος* und *οὗτος*, um einen eben ausgesprochenen Begriff zu urgiren, besonders nach einem Particip mit dem Artikel, s. Krüger §. 51, 7, 5. Das *καί* - - *καί* verknüpft hier die gleichen Gedanken: „sowohl siehst du ihn, als auch hörst du ihn mit dir reden"; letzteres ist nur nicht gleichmäßig ausgedrückt. — V. 38. Willig bekennt jetzt der Geheilte seinen Glauben mit den Worten: „Ich glaube, Herr!" und niederfallend bringt er

sofort Jesu als dem Sohne Gottes seine Huldigung dar: „und er betete ihn an." Augustin: „Vis videre, qualem credat? *Et procidens adoravit eum.*" So ist er nun auch geistig sehend geworden.

V. 39. Diese Glaubenswilligkeit des Geheilten, den er zu seinen Füßen sieht, im Gegensatze zu der stolzen Widersetzlichkeit der Pharisäer veranlaßte den Herrn zu dem Ausspruche: „Zum Gerichte bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden." — εἰς κρῖμα (nicht κρίμα, wie Tischend. edit. 7. accentuirt, s. Passow's Lex. u. d. W.) d. h. nicht *in condemnationem* (Chrysostom. u. A.), sondern: zur Scheidung; denn der Ausdruck bezieht sich auch auf die Blinden, welche sehend werden. Jesus will sagen: Der nothwendige, weil von Gott bezweckte (ἵνα) Erfolg meines Kommens in die Welt ist die Scheidung der Menschen, in Sehende und Nichtsehende, in Gläubige und Ungläubige. S. zu 3, 17. — Die βλέποντες sind hier diejenigen, welche sich selbst für Sehende halten, sich weise dünken und daher gar kein Bedürfniß nach der höhern Wahrheit in Christo fühlen; es sind die „Weisen dieser Welt", von denen Paulus 1 Kor. 1, 18 ff. sagt, daß ihnen die Lehre vom Kreuze eine Thorheit sei. Ihnen gegenüber sind die μὴ βλέποντες die Demüthigen, die Armen im Geiste (Matth. 5, 3.). Diese stehen voran, weil der sententiöse Spruch von dem Blindgeborenen seinen Ausgang genommen hat. Richtig bemerkt Meyer: „Das Acuminöse des Spruchs beruht darin, daß οἱ μὴ βλέποντες subjektiv und βλέπωσι objektiv, aber οἱ βλέποντες subjektiv und τυφλοὶ γένωνται objektiv ist."

V. 40 f. Die anwesenden Pharisäer verstehen die Worte Jesu nur halb; sie verstehen wohl, daß er von einem geistigen Sehen und von einer geistigen Blindheit spreche, merken aber nicht, daß er sie grade zu den βλέποντες zähle, vielmehr vermuthen sie, daß er sie unter die μὴ βλέποντες rechne. Stolz auf ihren Beruf als Führer des Volkes fragen sie daher: „Doch nicht auch wir sind blind?" — Jesus antwortet V. 41.: „Wenn ihr blind wäret", d. h. wenn ihr innerlich gar keine Empfänglichkeit, gleichsam keine Organe hättet, das geistige Licht, was in mir erschienen ist, aufzufassen, „so hättet ihr keine Sünde", euer Unglaube wäre nicht sündlich wegen eurer Unzu-

rechnungsfähigkeit. „Nun aber saget ihr, wir sehen", haltet euch also für Sehende, für Kenner der göttlichen Wahrheit; davon ist die Folge, daß „eure Sünde bleibt." Sie befinden sich nicht in einer absoluten Blindheit; sie haben die Offenbarung Gottes im Gewissen und im A. T.; diese könnte und müßte sie zu der höhern Offenbarung Gottes in Christo führen. Nun aber halten sie in ihrem stolzen Dünkel sich für vollkommen Sehende, haben also gar keine Sehnsucht nach höherer Erleuchtung; daher kommen sie auch nicht zum Glauben an Christus, sondern verharren im Unglauben, der Sünde *κατ' ἐξοχήν*. Augustin: „Quia dicendo *videmus* medicum non quaeritis, in caecitate vestra remanetis."

10, 1 f. Unmittelbar an die vorhergehenden Worte, welche der Herr zu den Pharisäern sprach, knüpft sich das nun V. 1—18. folgende Gleichniß von dem guten Hirten an, so daß mit V. 1. nicht ein neuer Absatz zu beginnen ist. Unser Heiland hatte nämlich vorher (9, 39.) gesagt, er sei zum Gerichte, zur Scheidung in die Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sähen und die zu sehen meinten blind würden. Die Pharisäer hielten sich nun eben für die sehenden Führer und Hirten des Volkes, und doch waren sie die blinden, weil egoistisch stolzen, Führer der Blinden. Daher hält ihnen Jesus hier mit feierlichem Ernste (*ἀμὴν ἀμήν*) das Bild eines wahren und ächten Hirten vor. Wenngleich der Evangelist V. 6. ausdrücklich bemerkt, daß die Pharisäer die Worte Jesu nicht verstanden, so konnte ihnen doch das Bild an und für sich nicht ganz unverständlich sein, da es schon im A. T. sich findet (vgl. Jer. 23, 1 ff. Ezech. 34. Zach. 11, 4 ff.), und die Juden ihre beiden großen Männer, Moses und David, „die guten Hirten" zu nennen pflegten. — „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer nicht eingeht durch die Thüre in die Hürde der Schaafe, sondern hereinsteigt anderswoher, der ist ein Dieb und Räuber. Wer aber eintritt durch die Thüre, der ist ein Hirte der Schaafe" und kein Dieb oder Räuber. — Die *αὐλὴ τῶν προβάτων* war im Oriente ein mit einer niedrigen Mauer eingefriedigter großer Raum, in welchen der Hirte des Abends seine Heerde trieb. Vor der Thüre derselben hielt zur Nachtzeit ein Unterhirte (*θυρωρός*, V. 3.) mit seinem Krummstabe oder auch bewaffnet Wache, um den Einbruch von Räubern und wilden Thieren abzuwehren.

Sie ist ein Bild des Reiches Christi auf Erden, der Kirche, welche auch von der übrigen Welt abgegränzt und abgeschlossen ist. Die Schaafe sind die wahren gläubigen Mitglieder dieses Reiches (vgl. Ps. 77, 21. 95, 7. 100, 3.); der Oberhirte und Herr der ganzen Heerde ist Christus, und die ächten Hirten sind seine legitimen Stellvertreter. Die Thüre, durch welche die wahren Hirten in diese Hürde, in das Reich Christi, eintreten, ist die christliche Wahrheit; nur derjenige, welcher diese in Glauben lebendig erfaßt, kann als wahrer Hirte gelten. Ohne gläubige Erfassung dieser Einen christlichen Wahrheit gibt es keinen Eingang; wer auf anderem Wege in die Kirche sich eindrängt und als Lehrer und Führer der Gläubigen auftritt, ist ein unächter, ein verderblicher Hirte. Auffallend könnte es beim ersten Anblicke erscheinen, daß Jesus im Folgenden sich sowohl „den guten Hirten" (V. 11.) als auch „die Thüre zum Schaafstalle" (V. 7.) nennt. Allein das Auffallende dieser doppelten Bezeichnung verschwindet, wenn wir die Sache näher betrachten. Christus war nämlich der Lehrer der Wahrheit, und als solcher war und ist er der gute Hirte, der seine Gläubigen führt, sie nährt und beschützt. Christus ist aber auch als der göttliche Logos die Wahrheit selbst; er selber war das Objekt seiner Lehre; und als die Wahrheit *κατ' ἐξοχήν* ist er die Thüre, durch welche der Mensch in sein Reich eintritt. Chrysostomus, Theophylakt, Euthym. Zig. verstehen unter *θύρα* die heilige Schrift; Maldonat meint, der Ausdruck bezeichne „divinam auctoritatem, sive ea in Scripturis sive in miraculis sive alia qua re contineatur." Andere noch anders. — *ἀναβαίνων ἀλλαχ.* eigentlich: „anderswoher hinaufsteigend", nämlich auf die Mauer, um in die Hürde zu kommen. Ueber *ἐκεῖνος* s. zu 9, 37. Die beiden Ausdrücke *κλέπτης* und *λῃστής* bilden eine Klimax: theils durch heimliche List theils durch offenbare Gewalt suchen die falschen Lehrer die Seelen der Gläubigen zu verderben.

V. 3 ff.: „Diesem öffnet der Thürhüter, und die Schaafe hören seine Stimme, und seine eigenen Schaafe ruft er bei Namen und führt sie heraus. Und wenn er seine eigenen sämmtlich herausgebracht hat, geht er vor ihnen her, und die Schaafe folgen ihm nach, weil sie seine Stimme kennen; einem Fremden aber

werden sie nicht folgen, sondern sie werden fliehen vor ihm, weil sie der Fremden Stimme nicht kennen." — Beachten wir nur, daß im Morgenlande mehrere Heerden in Einer gemeinschaftlichen Hürde zu übernachten pflegten, so verstehen wir die einzelnen Züge des Gleichnisses leicht. Am Morgen kommen die Hirten der einzelnen Heerden; der Thürhüter öffnet jedem Hirten das Thor. Dieser tritt ein, und seine Lockstimme hören alle Schaafe (τὰ πρόβατα) als eine ihnen bekannte Stimme. Die Schaafe aber, welche zu seiner Heerde gehören (τὰ ἴδια πρόβατα) ruft er jedes mit seinem Namen, führt sie sämmtlich aus der Hürde, und vor ihnen hergehend leitet er sie zum Weideplatze. Den einzelnen Thieren ihrer Heerde Namen zu geben, war auch bei den Hirten der Alten nichts Ungewöhnliches. — Von dem θυρωρός sagt Jesus in der Deutung der Allegorie nichts; es fragt sich also, wer darunter zu verstehen sei? Viele meinen, er sei im Bilde nur ein Nebenzug, welcher nicht weiter ausgedeutet werden dürfe. Aber schon von vorn herein stößt die Annahme, daß Jesus in dieser schönen Allegorie etwas Müßiges, ganz Unbedeutsames sollte gesprochen haben. Dann ist auch die Allegorie wohl von der Parabel zu unterscheiden; diese, bei welcher es auf Anwendung des Grundgedankens abgesehen ist, kann einzelne Züge enthalten, die nur zur Ausschmückung des erzählten Faktums dienen. Die Allegorie aber, die ein Verhältniß darstellt, ist kunstgerechter Weise in allen ihren Zügen bedeutsam. Die griechischen Ausleger (Chrysostom., Theod. v. Mopsv. u. A.) verstanden unter dem Thürhüter Moses, der mit seinem Gesetze der παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν war (Gal. 3, 24.). Augustin deutete den Ausdruck auf Christum selbst. Allein Christum für den Hirten, für die Thüre und zugleich für den Thürhüter zu halten, geht nicht wohl an. Noch Andere, sich berufend auf die Aussprüche des Herrn 6, 44 f.: „Niemand kann zu mir kommen, es sei denn daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe. Wer höret vom Vater und lernet, kommt zu mir", ferner auf Apstg. 14, 27.: ὁ θεὸς ἤνοιξε τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως, wollen unter dem Thürhüter Gott den Vater verstehen. Am besten aber deuten wir den Ausdruck auf den heiligen Geist, der die Herzen der Menschen für die Aufnahme der christlichen Wahrheit empfänglich macht, sie in

alle Wahrheit einführt (16, 13.), und die wahren Lehrer der Kirche auswählt. Vgl. Apstg. 13, 2. — V. 4. und 5. dienen nur dazu das innige Verhältniß, welches zwischen dem wahren Hirten und seiner Heerde besteht, weiter auszumalen.

V. 6. Der Ausdruck παροιμία (von οἶμος, Weg, Pfad) bezeichnet jede vom gewöhnlichen Wege abweichende Rede, also: Sprichwort, Gleichniß, Allegorie, Parabel. Da zum Wesen einer Parabel gehört, daß eine Begebenheit als Faktum erzählt wird (s. zu Matth. 13, 3), so haben wir hier nicht eine Parabel, sondern eine Allegorie, die ein Verhältniß darstellt. So bekannt im Allgemeinen den Zuhörern das Bild von dem Hirten und der Heerde auch war, so blieb ihnen doch die Beziehung desselben auf das neue Gottesreich und die Deutung der Einzelnheiten noch räthselhaft: „Sie aber erkannten nicht was es wäre, das er zu ihnen redete.“ Daher die folgende authentische Erklärung der Allegorie.

V. 7. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Ich bin die Thüre zu den Schaafen.“ — Der Ausdruck ἡ θύρα τῶν προβάτων ist doppelsinnig; er kann heißen: „Die Thüre für die Schaafe“, also die Thüre, durch welche die Schaafe in die Hürde eingehen, und: „die Thüre zu den Schaafen.“ Christus als die Wahrheit ist die Thüre, durch welche die einzelnen Menschen im Glauben in die Kirche eingehen, und er ist die Thüre, durch welche die wahren Lehrer und Vorsteher der Kirche eintreten, insofern sie nur durch ihn ihre Befähigung und Vollmacht erhalten. Da hier hauptsächlich von den wahren Hirten die Rede ist, so nehmen wir den Ausdruck am besten in letzterem Sinne.

V. 8. „Alle, soviele gekommen sind vor mir, sind Diebe und Räuber; aber nicht gehört haben auf sie die Schaafe.“ Es heißt: πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ κ. τ. λ. Das Verbum ἔρχεσθαι steht häufig speciell vom Auftreten der Lehrer (vgl. Matth. 11, 18. 17, 10 ff. Joh. 1, 7.). Schwierig ist hier das πάντες und das πρὸ ἐμοῦ. Scheint es doch, als ob Jesus damit alle Lehrer, die vor ihm aufgetreten sind, mithin auch die alttestamentlichen Propheten, selbst Johannes den Täufer, für Diebe und Räuber erkläre. Die Gnostiker und Manichäer unterließen es daher auch nicht für ihre Verwerfung des A. T's hauptsächlich auf diese Stelle sich zu berufen; und

neuere Kritiker wollen darin einen starken Beweis des Antijudaismus des Evangelisten und somit auch der Unächtheit des Evangeliums finden. Schon sehr früh hat man die scheinbare Härte dieser Stelle durch Auslassung entweder des πάντες oder des πρὸ ἐμοῦ wegzuschaffen gesucht. Es fehlt nämlich πάντες in D. b. und πρὸ ἐμοῦ in E. F. G. M. S. U. Λ. Sinait., Minuskeln, Versionen (auch in der Vulgata) und bei einigen Vätern. Allein das Gewicht der Gegenzeugen ist zu stark, als daß man nicht in diesen Auslassungen bloß das Interesse einer hermeneutischen Erleichterung suchen sollte. Einige, sich auf das Präs. εἰσί berufend, meinen nun, daß diese Worte Jesu bloß auf die damaligen falschen Volksführer zu beziehen seien, welche auftraten, ehe Christus als die Thür zu den Schaafen erschienen war, und jetzt die hierarchische, besonders pharisäische Opposition gegen ihn bildeten. Allein bei dieser Beziehung der Worte auf das gleichzeitige Lehrergeschlecht bleibt das πάντες ὅσοι immerhin sehr hart; auch sieht man nicht ein, warum Jesus jenes grade nach dem Gesichtspunkte der Zeit, wann es aufgetreten, sollte bezeichnet haben. Chrysostom., Cyrill., Maldon. u. A. beziehen diese Worte auf die falschen Messiasse: „Alle, welche vor mir als Messiasse aufgetreten sind.“ Aber daß vor Christo Leute auftraten, die sich für Messiasse ausgaben, läßt sich geschichtlich nicht nachweisen. Noch Andere nehmen πρό im Sinne von ἀντί, anstatt; dann ergibt sich wieder derselbe Gedanke. Noch Andere (Wolf, Olsh.) endlich fassen πρό in der Bedeutung von χωρίς, und dieß ist wohl die einzig richtige Fassung. Zwar ist πρό nirgends gradezu gleichbedeutend mit χωρίς; allein wohl kann der Satz, zu welchem πρό gehört, den Begriff von χωρίς einschließen: „Alle soviele vor mir d. i. eher als ich gekommen bin, somit auch ohne mich gekommen sind.“ Man muß nur hier das Kommen Christi nicht bloß von dem Antritte seines Lehramtes noch auch bloß von seinem Geborenwerden, sondern von seinem geistigen Kommen und Wirken in den Herzen der Menschen als göttlicher Logos verstehen. Wer da als Lehrer des Volkes aufgetreten ist, ehe der Logos ihn gerufen und zum Lehrer bereitet hat, der ist auch ohne ihn aufgetreten, der ist somit ein falscher Lehrer. Dem wesentlichen Sinne nach stimmt hiermit die Deutung des Hieronym., Augustin., Euthym. Zig. u. A. überein, welche ἦλθον prägnant fassen, so daß es das ei-

genmächtige Auftreten ausspricht. An einer andern Stelle (lib. 2. adv. Pelag.) erklärt Augustin: „Omnes quotquot venerunt, utique *praeter me*, fures sunt et latrones.“ — Sie sind „Diebe und Räuber“, nämlich der Schaafe, V. 1. Unter *τὰ πρόβατα* sind hier die wahren Gläubigen, die ächten Mitglieder des Gottesvolkes zu verstehen.

V. 9 f.: „Ich bin die Thüre; wenn Jemand durch mich eintritt, so wird er gerettet werden, und er wird ein- und ausgehen und Weide finden.“ — Einige (Chrysostom., Euthym. Zig., Maldon.) verstehen diese Worte von den Schaafen, und nehmen *ἡ θύρα* als Thüre für die Schaafe; Andere deuten sie auf den Hirten und die Schaafe zugleich, da auch der rechte Hirte in seinem Verhältnisse zu Christo selbst wieder ein Schaaf sei. Aber eine solche Wechselung des Bildes anzunehmen, ist unbegründet. Nach dem ganzen Contexte ist der Hirte das Subjekt; darauf weiset schon das Wort *εἰσέρχεσθαι* nach V. 1 f. und auch der Singular und das Maskulinum *τίς* hin. Darnach ist dann *ἡ θύρα*, wie V. 7., die Thüre zu den Schaafen. — *δι᾽ ἐμοῦ* ist mit Nachdruck vorangestellt: durch ihn, die einzige Thüre zu den Schaafen, muß der Eintritt geschehen. Das *σωζεσθαι* ist im Bilde: vor Räubern und Raubthieren geborgen sein, der Sache nach: vom ewigen Untergange gerettet werden, zum Heile gelangen. Vgl. 1 Kor. 3, 15. 1 Tim. 4, 16. Das *εἰσέρχεσθαι* und *ἐξέρχεσθαι* bedeutet im Bilde: Das ungehinderte Eingehen in die Hürde und Ausgehen aus derselben an der Spitze der Heerde beim täglichen Hüten; der Sache nach: die ungehemmte und gedeihliche Ausrichtung des Seelenhirtenamtes. — *νομὴν εὑρήσει*, nämlich für die Heerde; ohne Bild: er wird die geistigen Bedürfnisse der ihm Anvertrauten befriedigen. — V. 10.: „Der Dieb (der nicht durch die Thüre eingeht, V. 1.) kommt nur, um zu stehlen und zu schlachten und zu verderben; ich, ich bin gekommen, damit sie Leben haben und vollauf haben.“ — *ἵνα ζωὴν ἔχωσι κ. τ. λ.* steht im Gegensatze zu *ἵνα - - θύσῃ κ. ἀπολέσῃ*, bezeichnet also im Bilde: damit die Schaafe nicht geschlachtet werden und umkommen, sondern reichliche Weide haben. Ohne Bild will der Herr sagen: Der unrechtmäßige Lehrer sucht nur seinen diebischen Vortheil zum Schaden der ihm Anvertrauten; ich aber im Gegentheil habe nur das ewige Wohl der Men-

schen im Auge und bin gekommen, ihnen eine reiche Fülle von geistlichen Gütern zu spenden. — Die Vulg. hat: *et abundantius habeant*, als wenn nicht περισσόν sondern περισσότερον dastände; und darnach erklären Einige: und ein Mehreres haben als Leben, nämlich die ewige Seligkeit.

V. 11 ff. Jesus hat eben, nicht mehr wie V. 1. u. V. 9. die legitimen Hirten, sondern sich selbst dem Diebe entgegengestellt. Dadurch hat er sich den Uebergang zu einer andern Wendung des Bildes gebahnt, nach welcher er sich nicht mehr als die Thür, sondern als den rechten Hirten selbst (vgl. Hebr. 13, 20. 1 Petr. 2, 25.) darstellt, und zwar jetzt im Gegensatze zu dem Miethlinge: „Ich, ich bin der gute Hirte. Der gute Hirte setzt sein Leben ein für seine Schaafe." — Der beide Male vor καλός wiederholte Artikel gibt diesem Adjektive einen besondern Nachdruck, so daß καλός hier soviel ist als ἀληθινός: der ächte, seine Bestimmung erfüllende Hirte. In Christo ist das Ideal des Hirten, wie es im A. T. (Ps. 23. Jes. 40, 11. Ezech. 11, 11.) entworfen ist, verwirklicht. Der Idee eines guten Hirten entspricht es aber, daß er, wo Gefahren drohen, bereit ist sein Leben zur Vertheidigung seiner Schaafe einzusetzen; das ist das erste Merkmal eines wahren Hirten. — Der Ausdruck τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ τινος: „sein Leben einsetzen für Jemanden, oder, sein Leben als Lösegeld (vgl. Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6.) erlegen zum Besten Jemandes", findet sich nur bei Johannes (vgl. 13, 37 f. 15, 13. 1 Joh. 3, 16.). Es liegt in demselben eine Hindeutung Jesu auf seinen nun schon nahe bevorstehenden Opfertod aus Liebe für die Seinen. — V. 12. Gegensatz: „Der aber Miethling und nicht Hirte ist, dem die Schaafe nicht eigen sind, sieht den Wolf kommen und verläßt die Schaafe und flieht; und der Wolf erfaßt sie (die einzelnen Schaafe) und zersprengt die Schaafe" d. i. die Heerde. — Der Miethling im Gegensatze zu dem guten, ächten Hirten ist derjenige, der nur um des Lohnes willen, also nur aus Eigennutz den Lehrer und Führer des Volkes macht. Ihm sind die Schaafe nicht eigen; daher nimmt er an ihrem Wohl und Wehe nicht den Antheil, wie der Eigenthümer. Eigen im höchsten Sinne des Wortes sind zwar die Schaafe nur dem einzigen guten Hirten, Christo; wer aber „durch die Thüre eingeht" wird selbst ein sol-

cher guter Hirte und wird als „Botschafter an Christi Statt" (2 Kor. 5, 20.) von den Schaafen erkannt und geliebt, und ist, wie sein Herr und Meister selbst, unter ihnen. Der Wolf ist zunächst der Teufel, dann seine Helfershelfer, die bösen, verführerischen Menschen, die Ketzer (vgl. Apstg. 20, 29.), dieselben, welche V. 1. Diebe und Räuber genannt werden, oder überhaupt jede der Kirche von außen drohende Gefahr. — V. 13. gibt dann Aufschluß über dieses Benehmen: „Der Miethling aber flieht, weil er Miethling ist, und es ihm nicht nahe geht um die Schaafe", er keine innige, aufopferungsfähige Liebe zu den Schaafen hat.

V. 14 f.: „Ich, ich bin der gute Hirte, und ich kenne die Meinigen und die Meinigen erkennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne; und mein Leben setze ich ein für die Schaafe." Statt der am meisten verbürgten Lesart *καὶ γινώσκουσί με τὰ ἐμά* hat Tischend. (edit. 7.) *καὶ γινώσκομαι ὑπὸ τῶν ἐμῶν*. — Das zweite Merkmal eines guten Hirten ist das Bekannt- und Vertrautsein mit seinen Schaafen, was sein Urbild hat in dem Bekannt- und Vertrautsein, welches zwischen dem Vater und dem Sohne Gottes stattfindet. Wie in der Gottheit der Vater den Sohn und der Sohn den Vater wesentlich kennt, Beide mit einander in der innigsten Lebens- und Liebesgemeinschaft stehen, der Vater den Sohn von Ewigkeit her zum Erlöser und Hirten der Heerde ausersehen hat, und der Sohn weiß, daß Alles, wozu die ewige Liebe ihn bestimmt und ausgesandt hat in die Welt, zur Verherrlichung des Vaters und zur Seligkeit seiner Geschöpfe gereicht: so ist es abbildlich mit dem Verhältniß, welches zwischen Christus und seiner Heerde, den Gläubigen, obwaltet; und mit diesem innigen Verhältnisse hängt auch seine aufopfernde Liebe zusammen, die deßhalb hier noch einmal hervorgehoben wird. Gut v. Gerlach: „Der Herr kennt die Seinen d. h. er erkennt sie als die Seinen an, er erwählt, erleuchtet, bekehrt und heiligt sie; denn sein Denken ist auch immer ein allmächtiges Thun. Dieses Kennen geht voran; ihm folgt das Erkanntwerden des Herrn von den Seinen, die Aufnahme seines Lebens und Lichts." — Das Präsens *τίθημι* drückt die nahe und gewisse Zukunft aus.

V. 16. Der Gedanke an seinen Opfertod leitet Jesum auf

die durch denselben herbeizuführende Ausdehnung seines Heilswerkes auch auf die Heiden: „Und andere Schaafe habe ich, die nicht aus dieser Hürde sind; auch jene muß ich herzuführen, und sie werden auf meine Stimme hören; und es wird werden Eine Heerde, Ein Hirte." Unter *ἄλλα πρόβατα* sind nämlich zu verstehen die Heiden, welche bis zum Ende der Tage an Christum gläubig werden, und die der Herr hier proleptisch seine Schaafe nennt. Allerdings waren auch die Heiden in gewissem Sinne immer sein Eigenthum, insofern er sie nämlich erschaffen (1, 3.), insofern der Vater sie ihm als ewiges Erbtheil verheißen (Ps. 2, 8.) und insofern er durch seinen alle Menschen umfassenden Opfertod auch sie zu erlösen beschlossen hatte (vgl. 11, 52. 12, 32.); allein sie waren doch nicht aus seiner *αὐλή*, und daher auch nicht seine eigentlichen Schaafe. Unter *αὐλή* ist hier zunächst, wie schon das deiktische *ταύτης* zeigt, die alttestamentliche Heilsanstalt, die jüdische Theokratie, zu verstehen, aber doch nur insofern als diese mit der neutestamentlichen Kirche eine Einheit bildet. Es gibt nur Eine *αὐλή*, das Reich des Erlösers, welches gleich nach dem ersten Sündenfalle begann und bis zum Ende der Tage fortdauert (s. zu Matth. 3, 2.). Aus dieser *αὐλή* waren die Heiden nicht, denn sie waren, wie Paulus Eph. 2, 12. sagt: „entfremdet der Bürgerschaft Israels und fremd den Bünden der Verheißung, ohne Gott und ohne Hoffnung in der Welt." Das Charakteristische der Heiden ist die *διασπορά*, das Zerstreutsein (vgl. 7, 35. 11, 52.), die egoistische Abgeschlossenheit des Individuums. Aber sie sollen nach dem ewigen Rathschlusse Gottes (*δεῖ*) herbeigeführt und gesammelt werden zu der Einen Hürde Christi; die Scheidewand zwischen Judenthum und Heidenthum soll durch den Tod des Erlösers niedergerissen werden (Eph. 2, 14 f. Kol. 2, 15.), damit Alle, Juden und Heiden, Eine Heerde unter dem Einen wahren Hirten, Christo, bilden (vgl. Eph. 3, 6 ff. Röm. 11, 17 ff.). Erst am Ende der Tage wird diese Verheißung des Herrn ihre volle Erfüllung finden (vgl. Röm. 11, 25 f.). — Ueber *ἄγειν* im Sinne von *adducere* (Vulg.) s. Passow's Lex. u. d. W. Die asyndetische Nebeneinanderstellung *μία ποίμνη, εἷς ποιμήν* läßt den Einheitsbegriff lebhafter hervortreten (Meyer). Vgl. 1 Kor. 10, 17. Eph. 4, 5.

V. 17 f.: „Deßhalb liebt mich der Vater, weil ich

nämlich einsetze mein Leben, um es wieder zu nehmen. Niemand nimmt es weg von mir, sondern ich setze es ein von mir selbst. Macht habe ich, es einzusetzen, und Macht habe ich es wieder zu nehmen; diesen Auftrag habe ich empfangen von meinem Vater." — *διὰ τοῦτο* geht nicht auf das Vorherige (Meyer), sondern auf das folgende *ὅτι ἐγὼ τίθημι κ. τ. λ.* Es schließen sich aber diese Worte enge an V. 15. an: Jesus hebt hier seinen Opfertod, dessen Eine segensreiche Folge er V. 16. angegeben hat, nach seiner innern Beschaffenheit, und zwar nach einer doppelten, hervor. Derselbe ist 1) der Grund der Liebe des Vaters zum Sohne, also ein gottgefälliges Werk. Wohl hat die Liebe des Vaters zu dem ihm wesensgleichen Sohn in der Gemeinschaft des göttlichen Seins ihre erste, ewige Quelle (vgl. Hebr. 1, 2.); jedoch auch das freiwillige Eingehen des Sohnes in den Erlösungstod ist ein Grund der Liebe des Vaters zum Sohne. Das *ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν* hängt von *ὅτι ἐγὼ τίθημι τ. ψυχήν μου* ab: „weil ich mein Leben hingebe, nicht um es (wie andere sterbliche Menschen) für immer zu verlieren, sondern um *(hac lege, ut)* es wieder zu nehmen und so den Tod durch meinen Tod zu überwinden." Der letzte Zweck des Todes Christi war seine Verherrlichung. Er entäußerte sich als Mensch freiwillig seiner Gottheit, damit er auch als Mensch in ihren vollen Besitz eintrete (Phil. 2, 6 ff.), und damit er dann seinen Erlöseten die Herrlichkeit gebe, welche der Vater ihm gegeben hat (17, 22.), die Herrlichkeit, welche er beim Vater hatte, ehe denn die Welt war (17, 5.). — 2) Jesu Hingabe in den Tod ist durchaus ein Werk seiner Freiheit; keine menschliche Macht hätte ihn zum Tode bringen können, wenn er nicht selber es gewollt (vgl. 14, 30. Matth. 26, 53.). Dieser seiner Freiheit bedient sich aber der Herr nur nach dem Gebote seines Vaters. Das *ταύτην τὴν ἐντολήν* (Vulgata *hoc mandatum*) geht nicht bloß auf das Sterben (Chrysostomus), sondern faßt die vorher ausgesagte zwiefache *ἐξουσία* zusammen, nämlich *τοῦ θεῖναι τὴν ψυχήν μου καὶ πάλιν λαβεῖν αὐτήν.* Passend bemerkt noch v. Gerlach: „Daß der Herr selbst das dahingegebene Leben zurücknimmt, widerspricht dem nicht, was die Apostel so oft sagen, daß der Vater Christum auferweckt habe (Apstg. 2, 32. 3, 15. 4, 10. Röm. 6, 4. u. o.). Denn weil vermöge des ewigen gött-

lichen Rathschlusses, auch des Sohnes, er sein Leben hingab, um es wiederzunehmen, so war in der Erweckung aus seiner freiwilligen Hülflosigkeit im Tode des Sohnes ewiger göttlicher Wille in dem Willen des Vaters mit thätig" (s. zu 2, 19.).

V. 19 ff.: „Eine Spaltung entstand wiederum unter den Juden dieser Worte wegen." Die Wirkung, welche diese Rede Jesu bei den Zuhörern hervorbrachte, war wieder, wie oben 9, 16., auf der einen Seite vermehrter Haß, der sich in Lästerungen ergoß; auf der andern Seite aber auch ein Ergriffensein von der Uebermacht des Geistes und der Kraft, die sich in den Worten und Thaten des Herrn offenbarte. „Viele von ihnen (und es waren wohl vorzugsweise die 9, 40. genannten Pharisäer) sagten: Er hat einen Dämon und raset; was höret ihr auf ihn? Andere (die Minderzahl) aber sagten: Das sind nicht Worte eines vom Dämon Besessenen; es kann doch nicht ein Dämon Blinder Augen öffnen?" Der beharrliche Widerstand der Menschen gegen die göttliche Wahrheit endet zuletzt immer darin, daß sie die Wirkungen des heiligen Gottes einer bösen Macht zuschreiben, woraus dann gar leicht die Lästerung des heiligen Geistes wird, die weder in diesem noch in jenem Leben vergeben wird (Matth. 12, 24. 31. Mark. 3, 29.).

## §. 13. Jesus am Tempelweihfeste in Jerusalem.

10, 22 — 42.

Von dem Laubhüttenfeste 7, 2. geht der Evangelist sofort über zum Tempelweihfeste, welches etwa zwei Monate später gefeiert wurde. In der Zwischenzeit scheint der Herr sich in Jerusalem und Umgegend (vgl. V. 26.) aufgehalten zu haben; wäre seine Wirksamkeit in dieser Zeit eine außerjudäische gewesen, so würde Johannes dieß nach seiner Art ausdrücklich angezeigt haben. Es fällt aber in diese zwei Monate alles das, was Luk. 10, 1 — 13, 21. berichtet wird. S. zu Luk. 9, 51.

V. 22.: „Man beging aber das Fest der Tempelweihe in Jerusalem; Winter war's; und Jesus wandelte im Heiligthum in der Halle Salomons." — *τὰ ἐγκαίνια* (eigentlich: das Erneuerungsfest, hebr. חֲנֻכָּה) war das Fest der Tempelweihe, welches, zuerst von Judas Makkab.

angeordnet, vom 25 Kislev (Mitte December) an acht Tage lang zum Andenken an die Reinigung des unter Antiochus Epiphanes entweiheten Tempels gefeiert wurde. Wegen der glanzvollen Erleuchtung der Häuser während der Oktave hieß das Fest auch *τὰ φῶτα.* S. 1 Makk. 4, 50 ff. 2 Makk. 10, 6 ff. Joseph. Antt. 12, 7, 6. Weil das Fest menschlicher Einsetzung war, so war keine eigentliche Verpflichtung, wie bei den drei großen Hauptfesten, vorhanden in Jerusalem zu erscheinen. Allein auch hierin fügte sich Jesus gern allen guten und löblichen Sitten seines Volkes. — Der Zusatz *χειμὼν ἦν* (das *καί,* welches die Recepta und Lachm. vor *χειμών* lesen, ist zur Verbindung hinzugefügt) ist für nicht palästinensische Leser und soll erklären, warum Jesus nicht im Freien, sondern unter einer Halle umherwandelte. Der eigentliche Winter, הַחֹרֶף d. i. die Regenzeit, dauert in Palästina von Mitte December bis Mitte Februar, und dann ist das Wetter dort oft sehr stürmisch und rauh. — Die *στοὰ Σαλομῶνος* oder *Σαλομῶντος* (vgl. Apstg. 3, 11.) war ein doppelter, bedeckter Säulengang an der östlichen Seite des Tempelgebäudes (daher von Joseph. auch *στοὰ ἀνατολική* genannt) im Vorhofe der Heiden. Weil sie noch ein Ueberrest von dem unter Nebukadnezar zerstörten, ersten salomonischen Tempelbaue war, behielt sie ihren Namen von ihrem ersten Erbauer (Joseph. Antt. 20, 9, 7.). Die genaue Angabe der Oertlichkeit beweiset, daß Johannes hier als Augenzeuge berichtet.

V. 24. Die dem Herrn feindseligen Hierarchen (*οἱ Ἰουδαῖοι,* s. zu 1, 19.) stellen sich gleich wieder bei ihm ein; zudringlich umringen sie ihn und fordern ihn auf, eine offene und bestimmte Erklärung über sich zu geben, ohne Zweifel in der Absicht, um diese zu seinem Untergange zu mißbrauchen. Sie sagen: „Wie lange hältst du unsere Seele in Spannung? Wenn du der Messias bist, so sage es uns offen." — *τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις* heißt nicht gradezu: „*animum nostrum suspensum tenes*, hältst du uns in Ungewißheit"; sondern: „erregst oder spannest du unsere Seele", nämlich durch deine dunkeln, vielversprechenden und doch unverständlichen Reden (Vulg. *animum nostrum tollis).* Sie geben sich damit den Anschein als ob sie wünschen, er sei der Messias; er möge sich nur offen dafür erklären, dann wollen sie an ihn glauben. Früher (8, 15.) hatten sie gesagt: „Du zeugst von dir selbst, dein

Zeugniß ist nicht wahr", und jetzt verlangen sie, daß er selber von sich Zeugniß ablege!

V. 25 ff.: „Es antwortete ihnen Jesus: Ich sagte es euch, und nicht glaubet ihr! Die Werke, die ich thue im Namen meines Vaters, diese zeugen von mir; allein ihr glaubet nicht, denn nicht seid ihr von meinen Schaafen, wie ich euch sagte." Weil jene Aufforderung nicht von glaubenswilligen Menschen ausging, so weicht Jesus einer direkten Erklärung aus. Er weiset sie hin auf seine frühern Aussprüche über sich (5, 17 ff. 8, 36 ff.); allein, da ihre Herzen von ihm entfremdet sind, so verstehen sie auch seine Aussprüche nicht. Er weiset sie ferner hin auf seine Wunder, welche ihn hinreichend als einen Gottesgesandten legitimiren; aber sie glauben dennoch nicht, weil sie für die Stimme, die aus seinen Wundern zu ihnen spricht, keine innere Empfänglichkeit haben. Sie gehören eben nicht zu seiner Heerde, wie er ihnen oben bereits, wenigstens indirekt, gesagt hat. — Die Worte καθὼς εἶπον ὑμῖν, welche wir am besten zum Vorhergehenden ziehen und nicht mit Einigen als Einführung des Folgenden fassen, fehlen zwar in B. K. L. M. Sinait. 33. al., und in mehreren Versionen (auch in der Vulg.), sind jedoch überwiegend bezeugt. Jesus bezieht sich damit auf die vorhergehende Rede vom guten Hirten zurück. Das Gegenwärtige muß also nicht gar lange nachher und im Ganzen zu denselben Zuhörern gesprochen sein.

V. 27 ff.: „Meine Schaafe hören auf meine Stimme, und ich erkenne sie, und sie folgen mir; und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie werden sicher nicht verloren gehen in Ewigkeit; und Niemand wird sie aus meiner Hand rauben. Mein Vater, der (sie) mir gegeben hat, ist größer als Alle, und Niemand kann (sie) rauben aus der Hand des Vaters. Ich und der Vater, wir sind Eins." — Diejenigen also, welche eine innere Empfänglichkeit, eine Glaubenswilligkeit haben, die mithin innerlich ihm schon angehören, diese hören und verstehen seine Stimme; die verwandte Saite ihres Herzens klingt an, wenn sie seine Worte vernehmen. Und Jesus erkennt solche als die Seinigen liebend und Gnade spendend an; und willig folgen sie seiner Führung (vgl. V. 4. 8, 47. 18, 37.). Und die ihm treu nachfolgen und auf seinen Wegen wandeln, denen spendet er aus

der Fülle des eigenen Lebens ewiges Leben (vgl. V. 11. 1, 4.), Gnade um Gnade (1, 16.), so daß sie sicher bei ihm bis an's Ende verharren und nie verloren gehen. Keine Macht vermag ihm diese zu entreißen; denn der Vater hat sie ihm zugeführt durch die erste Gnade der Erweckung. Der Vater aber ist größer und stärker, als alle bösen Mächte, so daß also Niemand diejenigen, welche der Vater von Ewigkeit her ausgewählt und Christo zugeführt hat, ihm wieder entreißen kann. — Statt ὅς δέδωκε V. 29. hat D. ὁ δεδωκώς, eine stilistische Aenderung. Für das am meisten verbürgte μείζων lesen A. B. X., Vulg., Ital. und andere Versionen μεῖζον, „etwas Größeres" (zum Neutrum vgl. Matth. 12, 6.); da man aber dieses μεῖζον in seiner Beziehung auf ὁ πατήρ nicht verstand, wurde ὅς δέδωκε in ὅ δέδωκε corrigirt. So in B. L. Itala, Vulg.: *Pater meus, quod dedit mihi, majus omnibus est.* Die lateinischen Väter, Tertull., Hilar., Ambrosius, August., beziehen dann diese Worte auf die göttliche Wesenheit und Macht, welche der Vater dem Sohne von Ewigkeit her gegeben hat, und die als unüberwindliche Obhut die Gläubigen bewahrt in der „Hand des Vaters", dessen Eigenthum sie durch den Sohn geworden sind. — V. 30. Dieser Satz dient zur Begründung des vorher Gesagten: Christi Macht und Wirksamkeit zur Beseligung der Menschen ist Eine und dieselbe mit der des Vaters, weil Er Eines Wesens ist mit dem Vater. In dem ἕν liegt die Wesenseinheit, in dem Plural ἐσμέν die persönliche Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes ausgedrückt. Mit Arius das ἕν ἐσμεν von der ethischen Uebereinstimmung zu fassen, widerstreitet dem ganzen Gange der Argumentation; es aber mit neuern Auslegern bloß auf die Einheit der Macht zu beschränken, ist deßhalb nicht zuläßig, weil diese im Vorhergehenden (V. 28.: καὶ οὐχ ἁρπάσει κ. τ. λ., V. 29.: καὶ οὐδεὶς δύναται ἁρπάζειν κ. τ. λ.) bereits ausgedrückt ist, hier aber diese Einheit der Macht Christi und des Vaters näher begründet werden soll. Mit Recht sagt daher Augustin., das *unum* befreie von der Charybdis, nämlich vom Arius, das *sumus* aber von der Scylla, nämlich vom Sabellius.

V. 31 ff. Die Juden verstehen den Ausspruch Jesu V. 30. ganz richtig von seiner Wesenseinheit mit dem Vater. Da sie aber darin eine Gotteslästerung erblicken, so greifen sie wiederum,

wie 8, 59., zu den Steinen, um mit diesen ihr Gegenargument zu führen. „Es hoben nun wiederum die Juden Steine auf, um ihn zu steinigen.“ — V. 32. Ruhig antwortet (ἀπεκρίθη) der Herr auf diese Zeichensprache: „Viele herrliche Werke habe ich euch gezeigt von dem Vater aus“, d. h. viele treffliche, meine höhere Würde offenbarende Werke habe ich vor euren Augen verrichtet, nicht als Mensch sondern in der Kraft des Vaters. Alle Offenbarung Gottes nach Außen ist ἐκ τοῦ πατρός und διὰ τοῦ υἱοῦ, vgl. 1, 3. Das ἔδειξα ist bezeichnender als ἐποίησα; es wird ihnen darin zugleich ihre Verblendung vorgehalten. — Die folgende Frage: „Um welches Werkes willen von diesen steiniget ihr mich?“ ist in tiefster Entrüstung und nicht ohne Ironie gesprochen: „welches von diesen trefflichen Werken erregt so eure Wuth, daß u. s. w.?“ Es hätten diese Werke sie zum Glauben, zur Anerkennung seiner göttlichen Sendung führen sollen (V. 25. 5, 36. 8, 38.) — und sie wollen ihn deßhalb steinigen! Das Präsens λιθάζετε steht vom Vorhaben. — V. 33. Die Juden fühlen diese Ironie wohl, lehnen es aber ab, daß sie ihn wegen eines guten Werkes steinigen wollen; vielmehr sei die Blasphemie, die in seinen Worten liege, der Grund ihres Zornes. Sie sagen: „Eines herrlichen Werkes wegen steinigen wir dich nicht, sondern wegen Gotteslästerung, und zwar (καὶ) weil du, der du doch ein Mensch bist, dich selbst zu Gott machst.“ Vgl. 5, 18. — Oben V. 25., wo Jesus sich zwar nicht direkt, aber doch so daß die Zuhörer es wohl verstehen konnten, für den Messias erklärte, haben die Juden dieses so hingehen lassen; jetzt aber, wo er sich die Wesenseinheit mit dem Vater zuschreibt, finden sie in seinen Worten eine Blasphemie. Es zeigt dieses, daß die Juden damals mit ihrer Messiasidee noch nicht die Idee, daß dieser zugleich Gott sei, verbanden.

V. 34 ff. Jesus rechtfertigt sich gegen den gemachten Vorwurf zuerst dadurch, daß er aus einer alttestamentlichen Stelle nachweiset, wie er nach seiner vom Vater erhaltenen Bestimmung vollkommen berechtiget sei, sich „Sohn Gottes“ zu nennen: „Ist nicht geschrieben in eurem Gesetze: „„Ich sprach: Götter seid ihr!““ Da die angeführte Stelle aus Ps. 82, 6. genommen ist, so ist νόμος zu fassen als Bezeichnung des ganzen

alten Testaments überhaupt, so genannt nach seinem Haupttheile, der Thorah. Vgl. 12, 34. 15, 25. Röm. 3, 19. Das ὑμῶν steht mit Nachdruck: „in eurem Gesetze, worauf ihr so viel zu halten scheint" (vgl. 8, 17.). In diesem Psalme nun läßt der h. Sänger Jehova zu den ungerechten Richtern in Israel (nicht zu den heidnischen Fürsten, wie Einige meinen) also sagen: „Ich sprach: Götter seid ihr (אֱלֹהִים אַתֶּם) und des Höchsten Söhne ihr alle (וּבְנֵי עֶלְיוֹן כֻּלְּכֶם); aber wie Menschen sollet ihr sterben, und wie der Fürsten einer fallen", d. h. ich habe euch zu meinen Stellvertretern, gleichsam zu Trägern meiner Gottheit auf Erden gemacht; in eurem Amte und in eurer Macht soll die heilige, weltregierende Gottheit, wie in einem Spiegel sich reflektiren, — aber ihr, die ihr Träger dieser Macht, gleichsam irdische Götter seid, bleibet in euch selbst doch nur, was ihr seid, sterbliche Menschen. Indem ich euch zu meinen Statthaltern und Richtern eingesetzt habe, habe ich mir das oberste Richteramt auch über euch vorbehalten, und ich werde es üben. — Aus dieser Stelle argumentirt nun V. 35 f. Jesus und zwar *a minori ad majus*: „Wenn es Diejenigen Götter nennt, an welche das Wort Gottes erging, und die Schrift nicht kann aufgehoben (d. i. ungültig gemacht, vgl. Matth. 5, 19. Joh. 5, 18. 7, 23.) werden, — den der Vater geheiligt und gesendet hat in die Welt, von dem saget ihr: Du lästerst Gott, darum daß ich sprach: Sohn Gottes bin ich?!" — Das Subjekt zu εἰ — εἶπεν ist ὁ νόμος. — πρὸς οὓς ὁ λόγος - - τοῦ θεοῦ, d. i. an welche bei ihrer Einsetzung in's Richteramt der eben erwähnte Gottesspruch: ἐγὼ εἶπα κ. τ. λ., erging. Andere verstehen die Worte von den Offenbarungen Gottes an die Richter in Israel (Olshausen), oder von ihrer Berufung: „die Gott zu Richtern berief", was aber nicht so gut zum Folgenden paßt. Das καὶ οὐ δύναται κ. τ. λ. hängt noch von εἰ ab: „und wenn es unmöglich ist, daß die Schrift aufgehoben werde" (οὐ in Bedingungssätzen negiert nur ein einzelnes Wort, s. Win. S. 423 f.). — Der Schluß V. 36. ist in einer mißbilligenden Frage ausgedrückt, in welcher das Objekt ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν κ. τ. λ. mit großem Nachdrucke vorangestellt ist. Es steht dieses Objekt als das Höhere, weit Erhabenere dem πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο

τοῦ θεοῦ gegenüber. Man könnte vor ὑμεῖς λέγετε ein πῶς ergänzen: „wie saget ihr Leute (ὑμεῖς, im Gegensatze zu der h. Schrift) von dem, welchen der Vater u. s. w." Eigentlich sollte man nach dem ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν κ. τ. λ. erwarten: τοῦτον ὑμεῖς λέγετε βλασφημεῖν, ὅτι εἶπεν κ. τ. λ. Es findet hier, wie mehrfach in lebhafter Rede, ein Uebergang aus der oratio obliqua in die recta statt. — Das Verb. ἁγιάζειν, „heiligen, weihen" ist hier von der Weihe zum Messiasamte zu verstehen. Jesus will sagen: „Wenn die h. Schrift, die doch eine normative Auktorität hat und daher keinen Widerspruch duldet, schon die ungerechten Richter „Götter" nennt, weil sie eingesetzt sind, Gottes Amt und Werk zu vollziehen: so dürfet ihr doch gewiß keinen Anstoß daran nehmen, wenn ich sage, daß ich Gottes Sohn bin, ich, der ich meine messianische Weihe und höhere Sendung durch Wunder beweise." Andere (Theod. Mopsv. u. M.), den Hauptnachdruck auf υἱὸς τοῦ θεοῦ legend, wollen hier umgekehrt ein argumentum *a majori ad minus* finden: „Wenn Jene sogar Götter genannt werden, so kann ich doch wenigstens als Sohn Gottes ohne Blasphemie mich bezeichnen." Allein bei dieser Fassung sieht man nicht ein, warum in der nachsätzlichen Frage das Objekt ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασε vorangestellt ist.

V. 37 ff. Jesus beruft sich zu seiner Rechtfertigung zweitens auf seine Werke: „Wenn ich nicht thue die Werke meines Vaters, so glaubet mir nicht! Wenn ich sie aber thue, gesetzt auch ihr glaubet mir nicht, so glaubet den Werken, damit ihr zur Erkenntniß gelanget und (dauernd) erkennet, daß in mir der Vater und ich in dem Vater bin." — εἰ οὐ ποιῶ, d. i. wenn ich unterlasse die Werke meines Vaters (vgl. 9, 3.), euch also die Beweise meiner göttlichen Sendung vorenthalte, so sollet ihr mir nicht glauben. Ueber οὐ nach εἰ s. zu V. 35. Das πιστεύετέ μοι ist nicht bloß erlaubend sondern gebietend. — Wir lesen mit Lachm. und Tischend. nach B. L. X. 1, 32. 33. al. ἵνα γνῶτε κ. γινώσκητε statt der Recepta ἵνα γνῶτε κ. πιστεύσητε, weil das πιστεύσητε sich deutlich als eine Aenderung kundgibt. Also aus seinen Werken, wenn sie dieselben mit gläubigen Augen betrachten, können sie erkennen und inne werden, daß zwischen ihm und dem Vater Wesenseinheit herrsche (vgl. V. 30.). Diese

Wesenseinheit bewirkt, daß der Sohn in dem Vater und der Vater in dem Sohne ist. Treffend sucht der h. Cyrillus diese geheimnißvolle Wechseleinwohnung von Vater und Sohn (*circuminsessio*, *συμπεριχώρησις* von den Theologen genannt) durch folgendes Bild zu erklären: „Wie die Sonne in dem Glanze, welcher von ihr ausgeht, und der Glanz in der Sonne ist, von welcher er ausgeht, so ist der Sohn in dem Vater und der Vater in dem Sohne, die als zwei göttliche Personen in und für einander bestehen in der Gleichheit und Einheit der Natur."

V. 39.: „Sie suchten nun wieder ihn zu fassen; und er entging aus ihrer Hand." — Die vorhergehende Vertheidigung Jesu fruchtete insofern, daß sie das tumultuarische Verfahren der Steinigung, zu welchem seine Feinde sich bereits angeschickt hatten, abwendete. Jedoch suchten sie, von Neuem (das *πάλιν* blickt auf 7, 30. 32. zurück) seiner habhaft zu werden; er aber entkam ihrer Hand. Wie? sagt der Evangelist nicht. Wahrscheinlich war es die ehrfurchtgebietende Majestät Jesu, welche seine Verfolger zurückschreckte; vielleicht war es auch Furcht vor dem Volke, welche für den Augenblick ihre Hand hemmte.

V. 40. Dieser neue Auftritt bestimmt den Heiland, da seine Stunde noch nicht gekommen war, sich auf die Ostseite des Jordans nach Peräa zu begeben, wo er vor den Nachstellungen der Hierarchen sicherer war (vgl. 11, 54.), und wo er wegen des Zeugnisses, welches der Täufer daselbst über ihn abgelegt, empfänglichere Herzen zu finden hoffen durfte. „Und er ging hinweg wieder über den Jordan an den Ort, wo Johannes das erste Mal (ehe er nämlich nach Salim ging, 3, 23.) taufte, und blieb dort." Das *πάλιν* und *τὸ πρῶτον* blickt zurück auf 1, 28. Einige nehmen *τὸ πρῶτον* im Sinne von *τὸ πρότερον* = „früherhin." — Wie lange Jesus in Peräa blieb, ist nicht angegeben; jedenfalls aber nicht gar lange, da er vor dem Osterfeste noch in Ephraim war, 11, 54 f. Nach Galiläa ging er nicht wieder, und auch den Verkehr mit den Juden in Jerusalem brach er ab. Nur noch einmal 12, 20–36. redete er öffentlich vor der Menge der Festbesucher.

V. 41 f.: „Und Viele kamen zu ihm, und sie sagten: Johannes zwar that kein Zeichen; Alles aber, was Johannes über diesen sprach, war wahr. Und Viele

glaubten an ihn dort." Also in Peräa sammelten sich Manche der frühern Anhänger des Täufers um Jesus, bewogen durch das Zeugniß, welches jener von ihm abgelegt und welches sie in dem wunderbaren Wirken Jesu vor ihren Augen bestätigt fanden. Wenngleich — so schlossen sie — Johannes selber keine Wunder gewirkt hat, so hat er sich doch in seinem Zeugniß über Jesus als wahrer Prophet bekundet. Da nun dieser sie an Jesus als das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde hinwegnimmt, gewiesen hatte (1, 29 ff.), so kamen sie zu Jesu und glaubten an ihn. So wurde ihnen die erfahrungsmäßig erkannte Wahrheit des Zeugnisses des Täufers zum Beweggrunde des Glaubens an Christus. „Das im zweiten Satztheile wiederholte Ἰωάννης gehört der Einfachheit der Rede an, welche treu wiedergegeben wird, und entspricht der Verehrung der Leute gegen den heiligen Mann, dessen Gedächtniß unter ihnen lebte" (Meyer).

## §. 14. Die Auferweckung des Lazarus und ihre Folgen.

11, 1—57.

Der Evangelist erzählt hier die wunderbare Auferweckung des Lazarus umständlich und genau, einestheils weil dieses Wunder das glänzendste von allen war, die Jesus verrichtete, und die erhabenen Worte, welche der Herr bei diesem Vorgange sprach, so recht in den Mittelpunkt seiner Erlösungsthätigkeit auf Erden hineinführen, anderntheils und besonders aber auch deßhalb, weil grade dieses Wunder des Herrn entscheidend in die Entwickelung der folgenden Geschichte eingriff. Es veranlaßte den feierlichen und bedeutungsvollen Einzug Jesu in Jerusalem und trieb den Haß der jüdischen Obern gegen ihn auf die höchste Spitze. Diese kamen jetzt zur Einsicht, daß bei solchen Werken ihre bisherigen Maaßregeln nicht ausreichten, um das Volk von ihm abzuhalten, und faßten daher den förmlichen Beschluß, ihn gewaltsam aus dem Wege zu räumen. Eine so helle, mächtige Offenbarung des Lichtes und Lebens in Christo mußte entscheidend wirken auf die, welche die Finsterniß mehr liebten als das Licht. — Auf unsern Evangelisten hat das Wunder sichtbar den tiefsten Eindruck gemacht, da er den ganzen Hergang der Sache auch in den kleinsten Nebenzügen bis in sein hohes Alter treu bewahrt hat und ihn hier mit besonderer Theilnahme und Le-

bendigkeit darstellt. Daß die drei ersten Evangelisten von diesem großen Ereignisse gänzlich schweigen, wollen Einige daraus erklären, daß man wegen des noch lebenden Lazarus und seiner Familie die Geschichte anfangs in den christlichen Gemeinden nicht erzählen mochte; diese Rücksicht sei aber für den so spät schreibenden Johannes weggefallen. Besser aber erklärt sich die Sache aus dem Umstande, daß die drei ersten Evangelisten überhaupt nur die Wirksamkeit Jesu in Galiläa berichten wollten, sich somit einen ganz bestimmt begränzten Kreis ihrer Berichte gesetzt hatten. Bevor sie daher mit dem Einzuge Christi in Jerusalem (Matth. 21. Mark. 11. Luk. 19.) den Schauplatz der letzten Entwickelung eröffnen, haben sie von dem Wirken des Herrn in der Hauptstadt und dessen nächster Umgebung nichts aufgenommen. — Ueber die Todtenerweckungen Jesu überhaupt s. zu Matth. 9, 18. Vgl. Joh. 9, 4.

**I. Die Auferweckung**, V. 1—44.

V. 1 f.: „Es war aber Jemand krank, (nämlich) Lazarus von Bethanien, aus dem Flecken der Maria und der Martha, ihrer Schwester." Das *δέ* deutet an, daß der Aufenthalt Jesu in Peräa durch die Krankheit des Lazarus abgebrochen wurde. Ueber den Namen *Λάζαρος* s. zu Luk. 16, 20. Einer alten Tradition bei Epiphanius (haeres. 66, 34.) zufolge soll Lazarus 30 Jahre alt gewesen sein, als seine Wiederbelebung geschah, und dann noch 30 Jahre gelebt haben; er soll später mit seiner Schwester Martha nach Gallien gezogen sein und in Massilia das Evangelium gepredigt haben. — Der Flecken (Vulg. *castellum*) Bethania lag 15 Stadien oder 3/4 Stunden von Jerusalem am östlichen Abhange des Oelberges (vgl. V. 18. Matth. 21, 17.). Um es von dem 1, 28. genannten Bethania, wo Johannes taufte und welches östlich vom Jordan lag, zu unterscheiden, bestimmt der Evangelist es näher als den Wohnort der beiden Schwestern Maria und Martha. Er setzt hier augenscheinlich bei seinen Lesern Vertrautheit mit andern Berichten (bei Matthäus und Lukas) über diese dem Heilande so innig befreundete Familie voraus. Maria wird zuerst genannt wegen ihrer überwiegenden Bedeutsamkeit; denn nach V. 5. 19. 20. (vgl. Luk. 10, 38.) scheint Martha die ältere Schwester gewesen zu sein. — V. 2. Die Worte: „Es war aber Maria die, welche den Herrn gesalbt mit Balsam

und abgetrocknet hat seine Füße mit ihren Haaren", sind eine Vorausnahme der Geschichte, welche der Evangelist unten 12, 1 ff. erzählt; er setzt voraus, daß auch diese den Lesern anderswoher (Matth. 26, 6 ff. Mark. 14, 3 ff.) bekannt sei. Aus den Worten: „deren Bruder Lazarus krank war", erhellt erst, daß Lazarus, Martha und Maria Geschwister waren. — Ueber die Frage, ob die hier genannte Maria identisch sei mit Maria Magdalena und weiterhin mit der „Sünderin" bei Luk. 7, 37., darüber s. zu Luk. 7, 36.

V. 3 f. Die beiden Schwestern hoffen mit Zuversicht, daß es bei dem Herrn nur der Kunde von dem Zustande seines Freundes bedürfe, um sogleich zur Hülfe bereit zu sein. Daher bitten sie nicht ausdrücklich: „Komm und hilf!" sondern sie lassen bloß sagen: „Herr, siehe, derjenige, den du liebst, ist krank." Das Verb. *φιλεῖν* bezeichnet „als Freund lieben" (vgl. 5, 20.). — V. 4.: „Als aber Jesus es hörte, sprach er (nämlich zu dem Boten und damit zugleich auch zu den Jüngern): Diese Krankheit ist nicht zum Tode." Das *πρὸς θάνατον* ist nicht gleich *θανάσιμος* oder *εἰς θάνατον*, sondern *πρός* steht von der telischen Bestimmung: sie soll nicht zum Tode im eigentlichen Sinne, d. i. zum Todtbleiben führen. Gut Augustin: „*Non est ad mortem,* quia ipsa mors non erat ad mortem, sed potius ad miraculum, quo facto crederent homines in Christum et vitarent veram mortem." Es liegt darin schon eine Vorhersagung der Auferweckung, die aber von den Zuhörern jetzt noch nicht verstanden wird. Da Lazarus nach V. 17. schon eher gestorben war, als die Schwestern diese Antwort empfingen, so enthielten die Worte für diese eine starke Prüfung ihres Glaubens und ihres Vertrauens zu Jesu. — *ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης κ. τ. λ.*: „sondern (sie dient) zur Verherrlichung Gottes." Diese Verherrlichung Gottes ist aber zugleich mit der des Sohnes verbunden, indem die Krankheit diesem die Gelegenheit bot, seine göttliche Kraft zu erweisen: „damit der Sohn Gottes verherrlichet werde durch sie." Vgl. 10, 30. 38.

V 5 ff. Die Bemerkung V. 5. fügt der Evangelist wegen V. 6 f. hinzu. Nach V. 6 f. blieb nämlich Jesus nach jener Botschaft noch zwei Tage an seinem dermaligen Aufenthaltsorte; erst dann folgte er dem Rufe der Schwestern. Um nun im voraus be-

merklich zu machen, daß der Herr dieß nicht aus Gleichgültigkeit gegen Lazarus und seine Familie that, sondern daß höhere Rücksichten ihn dazu bestimmten, sagt Johannes: „Es liebte aber Jesus die Martha und ihre Schwester und den Lazarus." Zart gewählt ist ἠγάπα statt des sinnlichern φιλεῖν V. 3.; letzteres Wort paßte wohl für das Verhältniß Jesu zu Lazarus, hier aber wo auch dessen Schwestern mitgenannt werden, würde es unpassend gewesen sein: Lazarum *amabat*, sorores ejus *diligebat*. — V. 6 f.: „Als er nun hörte, daß er krank sei, blieb er zwar damals an dem Orte, wo er war, zwei Tage; dann nach diesem sagt er zu den Jüngern: Lasset uns wieder nach Judäa gehen!" Warum Jesus noch zwei Tage mit seiner Abreise zögerte? Ohne Zweifel, weil sein himmlischer Vater es so wollte. Der Zweck des bevorstehenden Wunders (V. 4.) erforderte es, daß zuvor alle die Umstände des Sterbens und schon mehrtägigen Bestattetseins des Freundes eingetreten seien, um dadurch die Gottesthat in ihrer vollen Größe und Glorie zur Offenbarung und die Glaubensinnigkeit der Schwestern, hart und lange geprüft, zur Vollendung zu bringen (Chrysostom.). Vgl. V. 15. — Dem τότε μὲν V. 6. müßte V. 7. eigentlich ein ἔπειτα δὲ folgen; das δὲ folgt aber nicht, weil die anfangs gehegte gegensätzliche Vorstellung der bloßen Nacheinanderfolge gewichen ist (Meyer). Das ἔπειτα μετὰ τοῦτο ist eine Fülle des Ausdrucks, wie er auch bei Klassikern vorkommt. Nach zwei Tagen also gibt der Herr seinen Jüngern den Entschluß kund, von Peräa, wo sie jetzt waren (vgl. 10, 40.), wieder nach Judäa zu gehen. — V. 8. Aus Besorgniß für sein und auch für ihr eigenes (vgl. V. 16.) Leben weisen die Jünger Jesum auf die Gefahr hin, in welcher er noch so eben sich befunden, um ihn so von diesem Entschlusse abzubringen. Sie sagen: „Meister, eben erst suchten die Juden dich zu steinigen, und wiederum ziehest du dorthin?" — νῦν bezieht sich auf 10, 31. zurück. Das Präsens ὑπάγεις wie 10, 32.

V. 9 f. Wegen dieser Besorgniß sucht nun der Herr seine Jünger zu beruhigen, indem er sagt: „Sind nicht zwölf Stunden des Tages? Wenn einer am Tage wandelt, so stößt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn aber einer in der Nacht wandelt, so stößt er an,

weil das Licht nicht in ihm ist." In dieser allegorischen Antwort ist ἡμέρα nicht mit Einigen als Bild der Lebensdauer (wie 9, 4.), sondern als Bild der Berufszeit und des Berufslebens zu fassen. Wie der Tag (nach jüdischer Eintheilung s. zu Mark. 15, 25.) zwölf Stunden, also seinen regelmäßigen Verlauf und seine bestimmten Grenzen hat, so ist auch dem Menschen seine bestimmte Berufszeit zugemessen. Das gegenüberstehende νύξ ist dann ebenfalls nicht als Bild des Todes, sondern als Bild des eigenmächtigen, sündhaften Treibens, welches nicht im Berufskreise liegt, aufzufassen. Endlich ist φῶς Bild der innern Klarheit, des innern höhern Lichtes, welches dem innewohnt, welcher in seinem Berufe wirkt. Darnach ist der allgemeine Sinn des Ganzen: „Wie derjenige, welcher in den zwölf Stunden des Tages wandelt, nicht anstößt, weil das Sonnenlicht (hier mit Emphase τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου genannt) ihm die Gegenstände zeigt; wie hingegen derjenige, welcher in der Nacht wandelt, leicht anstößt und fällt, weil er kein Licht hat: so geht auch der Mensch, so lange er in dem Berufe, den Gott ihm gegeben, wirkt, sicher und ohne Gefahr einher, weil das innere geistliche Licht der Gnade ihn führt; verläßt er aber seinen Beruf, folgt er seinen eigenmächtigen Trieben, so erlöscht in ihm das innere Licht, er wandelt in geistiger Nacht und ist dem Falle nahe." Die Anwendung dieser allgemeinen Wahrheit auf den vorliegenden Fall konnten die Jünger leicht selbst machen: Für mich — will der Herr sagen — ist die mir von Gott bestimmte Zeit des äußern Wirkens zum Wohle der Menschen noch nicht verstrichen, und so lange diese dauert, kann Niemand mir etwas anhaben, kann ich ungestört mein Tagewerk vollbringen; wenn sie aber wird abgelaufen sein, werden meine Feinde Macht über mich erhalten und es wird auch für mich die Nacht des Leidens und des Todes eintreten. — Durch das nachdrücklich vorangestellte δώδεκα will Jesus andeuten, daß für ihn die ἡμέρα, die Berufszeit, noch laufe, die Besorgniß der Jünger also noch zu früh sei, daß sie aber ihrem Ende zueile. Richtig Bengel: „Jam longe processerat cursus Jesu; jam multa erat hora, sed tamen adhuc erat dies." — ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ, d. h. im Bilde: weil er kein Licht durch die Augen in sich aufnimmt.

Das Auge, des Leibes Licht, ist finster in ihm, weil es nur hell wird durch die Erleuchtung von außen.

V. 11 ff. Das ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει ist auffallend umständlich. Der Evangelist will aber damit sagen: Nach einer Pause, oder, nachdem er uns so vorbereitet hatte, fuhr er fort: „Lazarus, unser Freund, ist entschlafen; aber ich gehe hin, um ihn aufzuwecken.“ Jesus verkündigt also jetzt den Jüngern, daß Lazarus, ihr gemeinschaftlicher Freund (ὁ φίλος ἡμῶν), gestorben sei, und daß er ihn auferwecken wolle. Er bedient sich aber, eben im Hinblicke auf dessen Auferweckung, dazu Ausdrücke, die vom Schlafe hergenommen sind und welche von den Jüngern mißverstanden werden. Der Gebrauch der ersten Christen, den Tod der Gläubigen und Frommen als Schlaf zu bezeichnen (vgl. 1 Thess. 4, 13 ff. 1 Kor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 18 ff.) ist wahrscheinlich aus dem vorliegenden Ausspruch des Herrn und aus dem ähnlichen bei Matth. 9, 24. entstanden. Für die an Christus Glaubenden und in der Taufe mit ihm Erstandenen ist das leibliche Sterben ein bloßes Entschlafen, dem ein frohes Erwachen zu einem bessern Leben folgt — das ist es, was der Heiland durch diese Ausdrücke andeuten will. — V. 12.: „Sie sagen nun zu ihm: Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gerettet werden!“ Die Jünger also, welche den Ausspruch V. 4. nach Analogie von 9, 3. in dem Sinne genommen hatten, als wolle Jesus damit sagen, Lazarus sei nicht zum Tode krank, sondern er werde kommen und ihn wunderbar heilen, sehen jetzt in dem nach überstandener Krisis eingetretenen Schlafe eine günstige Wendung der Krankheit zur Genesung; um so weniger, meinen sie, brauche also der Herr an den Ort der Gefahr sich zu begeben, da die Krankheit schon von selbst zum Bessern sich gewendet habe. — V. 13. Erklärung des Evangelisten: „Es hatte aber Jesus gesprochen von seinem Tode; sie dagegen meinten, daß er von dem Ruhen des Schlafes rede.“

V. 14 f.: „Da nun sagte ihnen Jesus offen (d. i. ohne Bild): Lazarus ist gestorben; und ich freue mich euretwegen, damit ihr glaubet, daß ich nicht dort war.“ — δι' ὑμᾶς wird gleich näher erklärt durch ἵνα πιστεύσητε, und das folgende ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ ist zu χαίρω zu ziehen. Also nach der offenen Erklärung, daß Lazarus wirklich gestorben

sei, drückt Jesus alsbald seine Freude aus, daß er nicht dort gewesen, da ihm so Gelegenheit geboten sei, seine Jünger im Glauben zu stärken. Wäre nämlich Jesus bei dem Kranken gegenwärtig gewesen, so würde dieser gewiß nicht gestorben sein — nirgends in der heil. Schrift lesen wir, daß in Gegenwart des Herrn des Lebens jemand gestorben sei —; er würde den Bitten der Schwestern nachgegeben und den Bruder geheilt haben. Diese Heilung hätte aber auf die noch immer glaubensschwachen Jünger gewiß nicht den Eindruck gemacht, welchen die Auferweckung vom Tode bewirkte. — Das folgende ἀλλά ist abbrechend: „doch — gehen wir zu ihm!" Vgl. 14, 31.

V. 16.: „Es sprach nun Thomas, der genannt wird Zwilling, zu den Mitjüngern: Lasset auch uns hingehen, damit wir mit ihm sterben!" Wie sehr den Aposteln eine Glaubensstärkung nöthig war, zeigt dieses Wort des Thomas. Denn trotz der Beruhigung V. 9 f. hegt er noch ernstliche Bedenken und Besorgnisse; jedoch seinen geliebten Herrn und Meister will er nicht verlassen, wenn er auch mit ihm in den Tod gehen muß. Thomas ist unter den Jüngern Jesu, ganz im Gegensatze zu Petrus, der bedenkliche, mit seiner Zustimmung möglichst lange zurückhaltende, zweifelnde (vgl. 20, 24 ff.); aber andrerseits ist er auch derjenige, der mit so inniger, heißer Liebe seinem Herrn zugethan ist. Und vielleicht um bemerklich zu machen, wie diese Doppelnatur in dem Jünger schon in seinem Namen ausgedrückt liege, dolmetscht Johannes dreimal (vgl. 20, 24. 21, 2.) den Namen Thomas (תְּאוֹמָה = תְאֹם) durch Δίδυμος. Die Legende macht ihn zu einem wirklichen Zwilling und nennt seine Schwester Lysia. — Das μετ' αὐτοῦ bezieht sich nicht auf Lazarus (wie Ewald meint), sondern auf Jesum. Dieß zeigt der Zusammenhang mit V. 8. Auch das καί vor ἡμεῖς kann nur auf Jesum hinweisen; und man stirbt doch nur mit einem noch Lebenden.

V. 17.: „Als nun Jesus kam (nämlich in die Nähe Bethaniens, s. V. 30.), fand er ihn bereits vier Tage im Grabe." — ἔχων in der Bedeutung „hinter sich habend", wie 5, 5. Hiernach war Lazarus an demselben Tage gestorben und begraben, an welchem Jesus die Nachricht von dessen Krankheit erhalten hatte. Denn zwei Tage blieb Jesus nach der erhaltenen Botschaft in Peräa (V. 6.) und Einen Tag erforderte die

Reise von Peräa nach Bethanien (etwa 10 Stunden Weges). Die Schwestern hatten es also mit Lazarus erst auf's Aeußerste kommen lassen, bevor sie die Botschaft an den Herrn abgesandt, weil sie wußten, wie gefährlich für ihn eine Wiederkehr nach Judäa war. — Nach jüdischer Sitte wurden die Todten am Tage ihres Hinscheidens noch vor Sonnenuntergang begraben (s. Jahn Archäol. I. 2. S. 427.).

V. 18 f.: „Es war aber Bethanien nahe bei Jerusalem, etwa fünfzehn Stadien (d. i. $^3/_4$ Stunden) davon." Diese Notiz ist wegen V. 19. eingeschaltet: sie soll im voraus erklären, wie alsbald viele Juden von Jerusalem nach Bethanien kamen. — Das Präteritum steht zwar häufig von dem, was fortbesteht, aber in die Erzählung eines vergangenen Faktums eingereiht wird. Allein hier erklärt sich das *ἦν* natürlicher daraus, daß Johannes eine geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems schrieb, und ihm Jerusalem und die Umgegend als verwüstet und auch Bethanien als nicht mehr vorhanden vorschwebte. — Ueber die Construktion *ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε* (vgl. 21, 8. Apstg. 10, 30.), wo man *ὡς σταδίους δεκαπ. ἀπὸ Ἱεροσολύμων* (Luk. 24, 13.) erwarten sollte, s. Win. S. 491 f. Die Worte heißen eigentlich: „liegend abwärts von ungefähr 15 Stadien", d. i. da, wo die 15 Stadien aufhören, am Ende der 15 Stadien. — V. 19. Die überwiegend bezeugte Lesart *πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν κ. Μαριάμ* ist auch als die schwierigere der von Lachm. (nach B. C*. L. X. Sinait. al.) aufgenommenen: *πρὸς τὴν Μάρθαν κ. Μαρ.*, entschieden vorzuziehen. Also: „Und Viele von den Juden waren gekommen zu denen, welche um Martha und Maria waren, um sie zu trösten wegen des Bruders." Der Ausdruck *αἱ περὶ Μάρθαν καὶ Μαριάμ* bezeichnet die beiden Schwestern mit ihrer Umgebung, weiblichen Dienerschaft, und hat hier, wie Meyer treffend bemerkt, sein besonderes Decorum, da es Männer sind, welche gekommen waren; auch verräth er ein vornehmeres Hauswesen. Es ist mithin nicht bloß unnöthig, sondern durchaus verwerflich, wenn die Meisten ihre Zuflucht nehmen zu einem spätern griechischen Sprachgebrauche, wornach *αἱ περὶ Μάρθαν κ. Μαρ.* allerdings auch die Schwestern allein bezeichnen könnte (s. Krüger §. 50, 5, 6., Pass. Lexik. unter *περί* III. *γ.*); denn ein solcher Gebrauch findet sich im N. T. nicht.

Nach jüdischer Sitte versammelten sich die Befreundeten des Hauses während der Trauerzeit, welche gewöhnlich sieben Tage dauerte, zu den Leidtragenden, um diesen ihr Beileid zu bezeugen und Trost zu spenden (vgl. 1 Sam. 31, 13. Judith 16, 23.). Bei der Ankunft Jesu stand man also in der Mitte der Trauerwoche.

V. 20 ff.: „Martha nun, so wie sie hörte, daß Jesus komme, ging ihm entgegen; Maria aber saß im Hause." — Der Charakter dieser beiden Schwestern wird in den Evangelien genau gezeichnet (s. zu Luk. 10, 38 ff.); auch hier prägt er sich deutlich aus. Martha, die verständige und geschäftige Wirthschafterin, die sorgsame Hausfrau, deren ganzes Thun mehr nach außen hin gerichtet ist und die daher auch mit Allem, was von außen kommt, gleich in Berührung tritt, erfährt zuerst die Ankunft des Herrn und geht ihm alsbald, ohne ihrer Schwester davon etwas zu sagen, entgegen. Maria, die Stille, Ruhige, Beschauliche, war zu Hause in gottergebener Trauer. Es heißt: „Maria aber saß im Hause"; denn das Sitzen war bei den Juden und Römern ein Theil des Trauerritus, sitzend empfing man die Beileidsbesuche. — Martha eröffnet V. 21. das Gespräch mit der Klage, daß ihr Bruder nicht würde gestorben sein, wenn Jesus zugegen gewesen wäre: „Herr, wenn du hier warest, nicht wäre mein Bruder gestorben." Ohne Zweifel dachte sie sich, Jesus würde dann für seinen kranken Freund gebetet, und Gott würde sein Gebet erhört und den Lazarus wieder gesund gemacht haben. — „Aber auch jetzt", fährt Martha V. 22. vertrauensvoll fort, „weiß ich, daß, um was immer du Gott bitten wirst, dir Gott geben wird." Also auch jetzt noch, wo doch der Bruder bereits gestorben, hegt sie die feste Ueberzeugung, Gott werde Jesu Alles gewähren, um was immer er ihn bitten werde. In ihrer Bescheidenheit und Ergebung bezeichnet sie nicht näher, um was er Gott bitten solle, und wornach ihre stille Hoffnung und Sehnsucht stehe: es ist, wie sich von selbst versteht, die Erweckung des Lazarus aus dem Tode. Ohne Zweifel wußte Martha von der Erweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings zu Naïn; zudem gedachte sie der durch die Botschaft erhaltenen Zusage V. 4. Daher ihr kühnes Vertrauen. — Lesen wir mit einigen Zeugen bloß *καὶ νῦν* ohne *ἀλλά*, so verbindet dieses einfach Vergangenheit und

Gegenwart: „und jetzt, wo er todt ist, weiß ich u. s. w." Beachte noch die Voranstellung von αἰτήσῃ und δώσει und die Wiederholung von ὁ θεός, wodurch der Nachdruck der Rede gehoben wird.

V. 23 f. Jesus hat sie verstanden, und sagt nun zu ihr: „Es wird auferstehen dein Bruder!" Das war unbestimmt gesprochen, und weil es zwiefach ausgelegt werden konnte, zur Prüfung gesagt. Martha versteht auch diese Worte wirklich nicht von der nahen Erfüllung ihrer Hoffnung, wie Jesus sie gemeint hatte (V. 11.), sondern von der allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tage; und da sie eine bestimmtere Tröstung erwartet hatte, erwidert sie unbefriedigt und beinahe gekränkt V. 24.: „Ich weiß, daß er auferstehen wird in der Auferstehung am jüngsten Tage." Maldonat u. A. wollen in diesen Worten eine indirekte, ausforschende Frage finden; Martha habe sich nur so gestellt als ob sie das ἀναστήσεται von der allgemeinen Auferstehung verstehe, damit Jesus sich näher erkläre. Ohne Grund.

V. 25 f. Martha hing noch mit zu viel sinnlicher Liebe an ihrem Bruder. Diese Sinnlichkeit mußte zuerst abgestreift werden, wenn die folgende Auferweckung desselben ihr wahrhaft geistigen Nutzen bringen sollte. Der Herr hält sie daher bei dem allgemeinen Gedanken der Auferstehung fest, und benutzt diese Gelegenheit, um sie über das wahre Wesen der Auferstehung zu belehren. Er sagt: „Ich, ich bin die Auferstehung und (deren Folge) das (ewige) Leben; wer an mich glaubt, wird, auch wenn er (physisch) gestorben sein wird, leben (d. i. des wahren Lebens theilhaftig sein); und Jeder, welcher (leiblich) lebt und an mich glaubt, wird gewißlich nicht sterben in Ewigkeit." — Die beiden Ausdrücke ἀνάστασις und ζωή stehen nicht als Abstracta pro Concret.: Jesus nennt sich die Auferstehung und das Leben nicht bloß deßhalb, weil er vom Tode auferweckt und lebendig macht, sondern weil er faktisch die Auferstehung und das Leben selbst ist (vgl. 1, 4. 14, 6.). Christus als der fleischgewordene Logos, als der Gottmensch ist die Quelle alles wahren Lebens, nicht bloß des geistigen sondern auch des leiblichen. Das bloß physische Leben hienieden kann nicht ein wahres Leben genannt werden, vielmehr ist es ein fortwährendes Sterben; denn gleich von seiner Geburt an fängt der Mensch an zu sterben, da er von Anfang

an den Keim des Todes in sich trägt. Im lebendigen Glauben aber nimmt der Mensch Christum und mit ihm das wahre Leben in sich auf (vgl. 3, 15.), und dieses wahre Leben Christi wirkt sich hienieden zuerst im Geiste aus. Wer glaubend Christum in sich aufnimmt, der wird geistig aus ihm wiedergeboren, der hat geistig schon hier auf Erden seine Auferstehung. Aber auch dem Leibe theilt sich dieses wahre Leben Christi mit, indem dem grob materiellen Leibe des Wiedergeborenen der Keim des verklärten Auferstehungsleibes eingepflanzt wird. Dieser Keim entwickelt sich aber nur allmählich und kommt erst zur Reife am jüngsten Tage, wo zugleich die ganze Natur ihre Auferstehung feiert (vgl. Kol. 3, 4.). Bei demjenigen also, welcher durch den Glauben wahrhaft aus Christo wiedergeboren ist, bei dem ist das physische Sterben kein eigentliches Sterben, sondern nur der Uebergang zum wahren Leben, oder wie der heil. Cyprian zu dieser Stelle sagt: „non est exitus iste, sed *transitus* et temporali itinere decurso *ad aeterna transgressus.*“ Vgl. 8, 51.

V. 27. Wahrscheinlich hatte Martha den tiefern Sinn der Worte Jesu in seinem ganzen Umfange nicht verstanden. Denn da der Herr sie fragt: „Glaubst du dieses?“ bekennt sie nicht den Glauben an die eben ausgesprochene Lehre, sondern sie bezeugt mit innigem Nachdrucke ihren unverbrüchlichen Glauben an die Person Jesu: „Ja Herr! ich habe geglaubt, daß du bist Christus der Sohn Gottes, der in die Welt kommt.“ — *ἐγὼ πεπίστευκα*, d. h. ich meinerseits habe ein für alle Mal geglaubt und glaube (vgl. 6, 69.). Martha bekennt also, ebenso wie Petrus (Matth. 16, 16.), daß Jesus sei der Messias, der Sohn Gottes, der im A. T. Verheißene (vgl. Matth. 11, 3.). In diesem Bekenntnisse lag aber zugleich ihre Bereitwilligkeit ausgesprochen, Alles zu glauben, was er sage. Die Vulg. hat: *filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti.* Das *vivi* ist wohl aus Matth. 16, 16. herübergenommen.

V. 28 f.: „Und als sie dieß gesagt, ging sie weg und rief Maria, ihre Schwester, indem sie heimlich sagte: Der Meister ist da und ruft dich! — Sobald jene es gehört, steht sie schnell auf und kommt zu ihm.“ Wie man aus dem *φωνεῖ σε* sieht, hatte Jesus der Martha aufgetragen, ihre Schwester zu rufen. Sie thut dieß heimlich

(λάϑρα), wahrscheinlich deßhalb, weil sie wußte, daß unter den Anwesenden sich Feinde Jesu befänden; und sie thut es mit den Worten: ὁ διδάσκαλος πάρεστιν. Oft schon hatten diese heilsbegierigen Seelen aus dem Munde Jesu Worte des Lebens vernommen; daher ist er ihnen der Meister κατ' ἐξοχήν, und Martha braucht seinen Namen nicht weiter zu nennen. Bei der mit treuer inniger Liebe an Jesus hangenden Maria bedurfte es nur dieses Wortes, und sogleich eilt sie ihm entgegen.

V. 30 ff.: „Noch nicht aber war Jesus in den Flecken gekommen, sondern er war an dem Orte, wo Martha ihm begegnet war", wahrscheinlich deßhalb, weil er von dort sich sogleich zu dem in der Nähe befindlichen (vgl. V. 31.) Grabe des Lazarus begeben wollte ohne zuvor mit den im Hause anwesenden Juden zusammenzutreffen. Es war ja die Regel des Herrn, bei seinen Wunderwerken das Aufsehen möglichst zu vermeiden. — Statt οὔπω δέ hat die Vulg. *nondum enim.* Darnach gäbe der Evangelist hier den Grund an für das vorhergehende ἐγείρεται κ. τ. λ. — V. 31.: „Die Juden nun, welche bei ihr im Hause waren und sie trösteten, als sie sahen, daß Maria schnell aufstand und hinausging, folgten ihr nach, indem sie sagten: Sie geht zum Grabe, um dort zu weinen." Wie wir hier sehen, bestand die Sitte, die Gräber der theuern Angehörigen zu besuchen, schon im Alterthume; sie ist beim Glauben an Unsterblichkeit auch ganz natürlich. — Der rasch wegeilenden Maria folgen die Juden in der Meinung, sie gehe zum Grabe des Bruders, um sie nicht allein ihrem Schmerze zu überlassen und ihr auch dort Trost zuzusprechen. — V. 32. Als Maria Jesum erblickt, wirft sie sich im Drange des Gefühls ihm zu Füßen, und diese umfassend (εἰς τοὺς πόδας) ruft sie, wie Martha (V. 21.): „Herr, wenn du hier warest, nicht gestorben wäre mir der Bruder!" Aus dieser Uebereinstimmung der ersten Anrede läßt sich abnehmen, wie sehnsüchtig die Schwestern die Ankunft ihres göttlichen Freundes mögen erwartet und wie oft sie während der Krankheit ihres Bruders zu einander mögen gesagt haben: „Wäre doch Jesus hier!" Maria aber als die gefühlvollere spricht weniger als Martha; Thränen ersticken nach der ersten innigen Aeußerung sofort ihre Rede. Sie hatte jetzt den gefunden, der sie ganz verstehen konnte; daher ergossen sich die vor den übri-

gen Anwesenden zurückgehaltenen Thränen jetzt in Strömen. Gut Rupert.: „Eandem, quam latius *verbis* Martha peroravit, fidem Christi Filii Dei Maria citius *adorando* expressit. Cecidit enim ad pedes ejus dolore fratris pariter et amore Christi saucia." — Man beachte die nachdrückliche Wortstellung: μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός.

V. 33.: „Jesus nun, als er sie weinen sah und die mit ihr gekommenen Juden weinen, erschauerte im Geiste und erschütterte sich selbst." — Beim Anblicke der weinenden Maria weinen auch die Juden. Denn so sehr sind wir Eines Geschlechts und so deutlich hat der Schöpfer diese Einheit unwillkürlich in unsere Empfindung gelegt, daß schon allein die Thränen Anderer uns zum Weinen bringen können. Und als Jesus die Maria und die Anwesenden weinen sieht, wird auch er aus ächt menschlichem Mitgefühle heftig erschüttert. Das Verb. ἐμβριμᾶσθαι (von βρέμω = *fremo*, ich knirsche, schnaube) heißt ursprünglich: „murren, zürnen, ergrimmen"; es wird aber auch, wie das hebr. זָעַף, von jeder heftigen Gemüthsbewegung, auch der Trauer, gebraucht. Das τῷ πνεύματι bezeichnet „im Innern", wie wir aus V. 38. sehen, wo statt dessen ἐν ἑαυτῷ steht. Aeltere Uebersetzungen geben den Ausdruck ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι durch „er griesgramete im Geiste." Treffend bemerkt dazu Reischl: „Dieser gute, leider veraltete Ausdruck bezeichnet allein richtig das Schmerzgefühl, welches bei fremdem Leide ein mildes Herz anwandelt, ein Gefühl, hervorgerufen durch den unmittelbar folgenden Doppeleindruck des zuerst widerwilligen Ergriffenwerdens bei dem Anblicke fremden Wehes, und dann der willigen, liebenden Hingabe in diese zuvor unwillkürliche Regung des Mitleids." Das ἐτάραξεν ἑαυτόν ist dann von dem äußern, körperlichen Erbeben als sichtbarem Ausdrucke jenes tiefen, innerlichen Erschauerns zu fassen, und dem Sinne nach nicht verschieden von dem ἐταράχθη τῷ πνεύματι 13, 21. Zu gesucht ist es wohl, wenn man meint, durch den reflexiven Ausdruck hier solle die Passivität des Affekts ausgeschlossen werden: „Turbaris tu nolens, turbatus est Christus, quia voluit; in illius potestate erat sic vel sic affici" (August.). — Diejenigen Ausleger, welche ἐμβριμᾶσθαι in der Bedeutung von „ergrimmen" festhalten, gehen weit auseinander in der Beantwortung der Frage, worüber denn Je-

sus ergrimmt sei? Chrysost., Theophyl. u. A. meinen, Jesus sei zornig geworden über seine Rührung (τῷ πάθει), *quia non est vivificaturi flere* (Hilar.); Andere sind der Ansicht, Jesus habe gezürnt über den Tod als Sold der Sünde (August., Corn. a Lap.) oder über den Machthaber des Todes, den Satan; noch Andere endlich meinen, der Heiland sei ergrimmt über den Unglauben der Juden und der Schwestern, oder endlich über das heuchlerische Condolenz-Weinen der Juden: „Die Thränen der Maria, und darneben diese Crocodilsthränen der Juden — darüber ergrimmte er in tief sittlicher Entrüstung" (Meyer).

V. 34 f.: „Und er sprach: Wo habet ihr ihn hingelegt? Sie sagen zu ihm: Herr, komm und siehe! — Es weinte Jesus." Die starke Gemüthsbewegung des Heilandes löset sich auf in die theilnehmende Frage, wo sie den Leichnam des Freundes bestattet? Er stellt diese Frage nicht aus Unwissenheit, nicht um hier seine menschliche, gleich bei der Auferweckung seine göttliche Natur zu bekunden, wie Einige meinen, sondern in natürlich menschlicher Weise aus Theilnahme. Er wird hingeführt zum Begräbnißplatze, und er vergießt Thränen auf dem Wege zum Grabe seines Freundes. Welch' eine beredte, tiefergreifende Einfalt der Darstellung! — Man beachte, daß hier nicht wieder, wie eben κλαίειν, sondern das im N. T. sonst nicht vorkommende Wort δακρύειν steht: Jesu Weinen sind Thränen, still, männlich, kein Klageweinen, kein κλαυθμός wie bei Maria und den Juden (Meyer). Dennoch hat man Anstoß genommen an diesem Weinen Jesu. Wußte er denn nicht, fragt man, daß im nächsten Augenblicke schon der Todte leben und aller Schmerz vergessen sein werde? Und wenn er dieß wußte, warum weinte er? Allein wir können dagegen fragen: „Darf ein Mensch dem Hungernden nicht mehr mit der Thräne im Auge das Brod brechen? muß die Thräne des Mitleids falsch sein, weil sie Hülfe bringt" (Merz)? Der gegenwärtige Schmerz ist immerhin, wenn er auch bald in Freude verwandelt wird, ein Schmerz; und diesen gegenwärtigen Schmerz fühlte Jesus als wahrer Mensch, bei dem, wie bei uns, die Gefühle sich in Succession folgten (vgl. Matth. 26, 39 ff.), ganz mit. Wie trostreich ist dieses für uns! Alles Leiden dieser Erde nimmt sein Ende, alle Trübsal der Einzelnen hat ihr Ziel und Maaß. Gott weiß dieß; und

dennoch sieht er theilnehmend auf unsere jeweilige, wenn auch bald vorübergehende, wenn auch in seinem Rathschlusse bereits aufgehobene Noth!

V. 36 f. Die Thränen Jesu finden bei den anwesenden Juden eine verschiedene Aufnahme und Deutung. Die besser Fühlenden erblicken in denselben den reinen Erguß seines theilnehmenden Herzens, seiner Freundesliebe: „Sehet", sagen sie, „wie lieb er ihn hatte!" Die Hämischen und Boshaften dagegen sagen: „Konnte nicht dieser, der die Augen des Blinden öffnete, machen, daß auch dieser nicht stürbe?" Sie meinen also, der den Blindgeborenen sehend machte, hätte auch machen sollen, daß Lazarus nicht stürbe, und sind heimlich vergnügt, in den Thränen Jesu einen Beweis seiner Ohnmacht zu entdecken. Es hat nun, dachten sie, wohl auch mit der Heilung des Blindgeborenen am Ende nichts auf sich. Denn hätte es mit dieser seine Richtigkeit, warum ließ er dann den geliebten Freund sterben?! — So empfängt Alles seine Färbung von der Beschaffenheit, von dem Gesund- oder Kranksein des sehenden Auges. Mißtrauen, Argwohn, Eifersucht im Herzen sieht überall Verrath, Betrug und Untreue. Eine Seele ohne Kindlichkeit und Gläubigkeit, ohne Liebe und Vertrauen findet stets unter zehn möglichen Folgerungen und Deutungen einer Handlung oder eines Umstandes scharfsinnig die schlimmste heraus, und hält diese, weil stets gläubig an das Schlimmste, gläubig für wahr. — Daß sie sich grade auf die Heilung des Blindgeborenen und nicht auf die sonstigen Todtenerweckungen Jesu beriefen (was nach Strauß ein Widerspruch gegen die Synoptiker sein soll), findet seine ganz natürliche Erklärung darin, weil jene eben erst vor ihren Augen geschehen und noch ganz frisch in ihrem Gedächtnisse war; auch dachten sie dabei nicht an eine Erweckung, sondern an eine von Jesu zu bewirken gewesene Heilung des Lazarus. — Mit Unrecht läugnen neuere Ausleger die Böswilligkeit der Frage und meinen, in Erinnerung an das jüngst erlebte große Wunder der Blindenheilung habe das Weinen Jesu die Juden bloß befremdet.

V. 38 ff.: „Jesus nun wiederum (wie V. 33. von tiefem Schmerze und innigem Mitleide) in sich erschauernd kommt zu dem Grabe." Diejenigen Ausleger, welche ἐμβριμᾶσθαι im Sinne von „erzürnen" nehmen (s. zu V. 33.), mei-

nen, Jesus sei in sich ergrimmt über die vorhergehende boshafte Aeußerung der Juden. — Das Grab „war aber eine Höhle, und ein Stein lag davor.“ — σπήλαιον ist ein Felsengrab, wie es Wohlhabende zu besitzen pflegten. Diese Gräber waren entweder senkrecht oder gewöhnlich horizontal in den Felsen hineingehauen, und wurden mit einem großen Steine verschlossen; ἐπ' αὐτῷ kann also sowohl „darauf“ (Vulg.: *lapis superpositus erat ei*), als auch „davor oder daran“ heißen. — V. 39. Als Jesus befiehlt den Stein wegzunehmen und so das Grab zu öffnen, sagt Martha: „Herr, schon riecht er; denn er ist ein Viertägiger“, nämlich als Begrabener. In diesen Worten spricht sich wieder der Charakter der Martha deutlich aus. Sie, die leicht Erregbare, Praktische, nur in der Gegenwart und für sie Lebende, die liebevoll für Alle Besorgte, gedenkt schnell und unwillkürlich des unangenehmen Geruches, der den Herrn und die übrigen Anwesenden stören möchte. Denn sie meint, Jesus wolle den Freund nur noch einmal sehen. Sie, die Schwester (man beachte das ausdrückliche ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος), schaudert zurück vor dem Anblicke des in Verwesung übergehenden Leichnams des geliebten Bruders. Eine Erweckung desselben erwartet sie jetzt nicht mehr; die beim ersten Anblicke des Herrn leise aufgetauchte Hoffnung (V. 22.) ist in der Nähe des Grabes wieder geschwunden. Maria ist bei dem ganzen Vorgange nur eine stille, erwartende Zuschauerin. Ob übrigens Martha in dem ἤδη ὄζει eine Erfahrung oder eine bloße Vermuthung ausspreche, läßt sich nicht entscheiden; der angeführte Grund τεταρταῖος γάρ ἐστιν scheint für Letzteres zu sprechen. — Das τεταρταῖός ἐστιν, *quatriduanus est*, ist ein klassischer Ausdruck für: „er liegt vier Tage im Grabe.“ — V. 40. Diese Einrede Martha's benutzt Jesus, um, jetzt zum dritten Male (vgl. V. 4., V. 23.), das Wunder, welches er verrichten will, anzukündigen. Er spricht: „Sagt' ich dir nicht (nämlich V. 23 ff.), daß, wenn du glaubtest, du sehen würdest die Herrlichkeit Gottes?“ Es liegt in diesen Worten für Martha zugleich ein leiser Verweis, daß sie sich durch eine kleinliche Sorge des Augenblicks und durch ein natürliches Gefühl von dem ungetheilten Festhalten ihrer Hoffnung habe abbringen lassen. Wie überall, so fordert der Herr auch hier Glauben; ungläubigen Schwestern würde er den todten Bruder

nicht wiedergegeben haben. Vgl. Luk. 8, 50. — τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, d. i. die herrliche Macht Gottes, die sich in der Auferweckung des Lazarus offenbaren wird. Vgl. V. 4.

V. 41 f. Seiner menschlichen Natur hat Jesus **weinend** Genüge gethan; jetzt tritt er in seiner übermenschlichen Würde auf. Als Sohn und Bevollmächtigter Gottes erhebt er seine Augen zum Himmel und spricht: „**Vater ich danke dir, daß du mich erhöret hast. Ich, ich wußte, daß du mich immerdar erhörst; aber um des umstehenden Volkes willen will ich es** (nämlich das „ich danke dir") **gesagt haben** (εἶπον wie 6, 36.), **damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.**" Nicht **bittet** also der Herr um Erfüllung seines Vorhabens, sondern er **dankt** für die Gewährung, und auch dieses nicht um seinetwillen, sondern wegen der Anwesenden. Bitte, Erhörung, Dank fiel bei Jesu, dem **Gottmenschen**, zusammen; nur den letztern spricht er hier aus. Aus seinen Worten sollen die Anwesenden lernen, wie sie das Werk, welches jetzt geschehen werde, ansehen sollen; sie sollen es ansehen, als etwas, was vom Vater kommt, was der Vater wirkt durch ihn, damit er erwiesen werde als der Gesandte und Bevollmächtigte des Vaters.

V. 43 f. Nachdem der Heiland in den Worten der Danksagung sich feierlich in Verbindung mit dem himmlischen Vater gesetzt, und die That, welche jetzt geschehen soll, als That eben dieses Vaters dargestellt hat, ruft er **mit lauter Stimme**, um den Ernst und die Kraft seines Willens anzuzeigen: „**Lazarus, komm' heraus!**" eigentlich: „Lazarus, hier heraus!" *huc foras!* ohne Verbum. Das δεῦρο ἔξω schließt den Auferweckungsruf ἔγειρον oder ἐγέρθητι (vgl. Luk. 7, 15. 8, 54.) mit ein. — V. 44.: „**Und es kam heraus der Verstorbene, gebunden an Füßen und Händen mit Binden, und sein Gesicht war mit einem Schweißtuche umwunden. Es spricht Jesus zu ihnen: Bindet ihn los und lasset ihn gehen.**" In den Worten δεδεμένος τοὺς πόδας - χειρίαις wollen einige Väter ein neues Wunder angedeutet finden; wie konnte, fragen sie, der Wiederbelebte trotz der Umwickelung der Füße herauskommen? Basil.: θαύμαζε θαῦμα ἐν θαύματι. Andere wollen ἐξῆλθε de conatu fassen: *exire volebat.* Allein der Vorgang erklärt sich ganz natürlich, wenn wir annehmen, entweder daß dem Lazarus jedes Glied besonders umwickelt war, wie wir es

auch bei den ägyptischen Mumien finden, oder daß die Umwindung über dem Sindon, in welchen die Leiche geschlagen war, lose und locker genug war, um, durch die Bewegungen des Belebten erweitert, diesem das Herauskommen zu ermöglichen. — *κειρία* im N. T. nur hier; *σουδάριον*, aus dem lateinischen *sudarium*, bezeichnet hier das Tuch, welches man um das Haupt des Gestorbenen zu legen pflegte, so daß es das Gesicht desselben bedeckte. Ihren Ursprung hatte diese Sitte (nach Hengstenberg) in 1 Mos. 3, 19.: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du Brod essen bis du zurückkehrst zur Erde"; und sie sollte darauf hinweisen, daß die Gestorbenen aus Arbeit und Elend (1 Mos. 3, 17. Ps. 90, 10.) und aus großer Bedrängniß (Offenb. 7, 14.) kommen, daß sie „ausruhen von ihren Mühsalen." — Jesus befiehlt nun, den Lazarus völlig von seinen Binden zu befreien und ihn nach Hause gehen zu lassen, damit Alle von seiner Wiederbelebung sich überzeugen.

**II. Folgen dieses Ereignisses, V. 45--57.**

V. 45 f. Viele von den anwesenden Juden wurden durch dieses Wunder, welches vor ihren Augen geschehen war, zum Glauben an Jesus geführt. Einige von ihnen jedoch, die trotz dieses Wunders noch ungläubig blieben, hatten nichts Eiligeres zu thun, als zu den Pharisäern zu gehen und diesen das Geschehene zu hinterbringen. Sie thaten dieß entweder in böslicher Absicht (Maldon.) oder aus Furcht, durch Unterlassung der Anzeige als geheime Anhänger Jesu bei ihren Obern verdächtig zu werden und dem Banne zu verfallen (vgl. 9, 22.). — *οἱ ἐλθόντες - καὶ θεασάμενοι* steht in ungenauer Redeweise statt *τῶν ἐλθόντων - καὶ θεασαμένων*, was auch D., aber offenbar als Correktur, hat. Zu gesucht ist die Erklärung Meyer's: „Viele von den Juden, die nämlich gekommen waren — und gesehen hatten, wurden gläubig; Einige aber von diesen gläubig Gewordenen gingen weg zu den Pharisäern", wornach hier nicht zwei Klassen der zur Maria gekommenen Juden, sondern nur eine einzige bezeichnet würde. — Es heißt hier bloß *πρὸς τὴν Μαριάμ* der Kürze und der Bedeutsamkeit der Maria wegen. Vgl. V. 2.

V. 47 f. Die Oberpriester und Pharisäer, die erklärtesten Gegner Jesu, berufen eine Sitzung des Synedriums, und legen hier die Frage vor: „Was thun wir, da dieser Mensch

da viele Zeichen thut?“ Sie fragen: „was thun wir?“ nicht „was sollen wir thun?“ Denn daß bestimmt etwas geschehen müsse, war ihnen unzweifelhaft, es fragte sich nur was? (über den Unterschied von τί ποιοῦμεν und τί ποιῶμεν s. Win. S. 254.). — Selbst die erbittertsten Feinde können nicht umhin einzugestehen, daß Jesus wunderbare Thaten (σημεῖα) verrichte; aber anstatt diese zu prüfen und dann zu glauben und die weitere Entwickelung der Sache Gott zu überlassen, sehen sie in Jesu nur einen Aufwiegler des Volkes, aus dessen fortgesetztem Treiben ein gefährlicher innerer Kampf entstehen werde, der dann wie in frühern ähnlichen Fällen zur Einmischung der Römer und sogar zur Eroberung und Zerstörung Jerusalems und der ganzen jüdischen Nationalität führen könne. Sie sagen: „Wenn wir ihn so (ohne einzuschreiten) gehen lassen, so werden Alle an ihn glauben, und es werden die Römer kommen, und nehmen werden sie uns die Stätte sowohl als das Volk.“ — Unter τὸν τόπον verstehen Einige den Tempel (Maldon., Maier); nach Andern soll der ganze Ausdruck τὸν τόπον κ. τὸ ἔθνος unserm „Land und Leute“ entsprechen. Am wahrscheinlichsten aber ist es, daß die Sprechenden unter τὸν τόπον Jerusalem meinen, die heilige Stadt, den Mittelpunkt des Volkes, die Residenz des Synedriums und der ganzen Hierarchie (vgl. 2 Makk. 3, 18. 30.). Man beachte das mit Nachdruck vorangestellte ἡμῶν, wodurch die stolzen egoistischen Hierarchen Jerusalem und das Volk speciell als ihre Stadt und ihre Nation bezeichnen. Wenn sie auch meinen, nur für Israels Wohlfahrt besorgt zu sein, so liegt ihnen in Wirklichkeit doch nur der Fortbestand ihrer eigenen Macht am Herzen. Was sie aber thaten, um der Zerstörung Jerusalem's und dem Verluste nationaler Existenz vorzubeugen, das mußte grade dazu dienen den Ruin der Stadt und des Volkes herbeizuführen. August.: „Temporalia perdere timuerunt et vitam aeternam non cogitaverunt, ac sic utrumque amiserunt.“

V. 49 f. Auf die vorgelegte Frage: τί ποιοῦμεν; weiß „Einer von ihnen, Kaiaphas, welcher Hoherpriester jenes Jahres war“, eine kurze und bündige Antwort. Nach dem Grundsatze der teuflischen Politik, daß der *salus publica* oder, wie es heutigen Tages heißt, der Staatsraison Alles, auch das Leben eines Unschuldigen zum Opfer gebracht werden

müsse, stimmt der kalte Sadducäer (Apstg. 5, 17.) kurzweg auf den Tod. Sich selbst für äußerst klug haltend macht er in hochmüthig grober Weise den Synedristen den Vorwurf des Mangels an Klugheit und Entschlossenheit: „Ihr Leute", sagt er, „wisset gar nichts", daß ihr nämlich noch fragen könnet: Was thun wir? — „noch auch bedenket ihr, daß es euch frommt, daß Ein Mensch sterbe für das Volk und nicht die ganze Nation untergehe." Vielleicht mochten gemäßigte Männer im Synedrium, wie Nikodemus, zur Mäßigung und Vorsicht ermahnen. Ueber Kaiaphas s. zu Matth. 26, 3. Luk. 3, 2. — Sonderbar erscheint der Zusatz *τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*, der noch zweimal, V. 51. und 18, 13., wiederkehrt. Beim ersten Anblicke scheinen nämlich diese Worte die Vorstellung auszusprechen, als ob das Hohepriesteramt, wie viele römische Aemter, eine jährlich wechselnde Würde gewesen sei; und man hat nicht verfehlt, diesen Umstand gegen die Aechtheit unsers Evangeliums geltend zu machen (Bretschn., Strauß). Allein ganz mit Unrecht. Allerdings war ursprünglich die hohepriesterliche Würde eine lebenslängliche; allein unter der römischen Herrschaft zur Zeit Christi wechselte diese Würde häufig ihre Inhaber nach der Laune und dem Interesse des jedesmaligen römischen Prokurators in Judäa (vgl. Joseph. Antt. 18, 2, 2.). So bekleidete der schlaue Annas nicht nur selbst diese Würde, sondern er wußte auch nach einander seine fünf Söhne und seinen Eidam Kaiaphas in's Hohepriesteramt zu bringen, die dann alle nur Werkzeuge in seiner Hand waren. Wegen dieses häufigen Wechsels bemerkt also Johannes ausdrücklich, daß in jenem merkwürdigen (*ἐκείνου*) Jahre des Todes Christi, dem wichtigsten in der Geschichte Israels und der ganzen Welt, Kaiaphas Hohepriester des Volkes Gottes gewesen sei, womit indeß gar nicht geläugnet wird, daß Kaiaphas dieses Amt mehrere Jahre lang verwaltete. — V. 50. ist mit Tischendorf *λογίζεσθε - - ὑμῖν* statt des gewöhnlichen *διαλογίζεσθε - - ὑμῖν* zu lesen. Vulg.: *nec cogitatis, quia expedit vobis etc.* Das *ἵνα* ist nicht Absichtspartikel (Meyer: „daß euch diese Sachlage dienlich ist, damit u. s. w."), sondern dient zur Umschreibung des Infinitivs. Vgl. 16, 7. Matth. 5, 29. 30. 18, 6. Das *ὑπέρ* = *in commodum* wird hier durch den Folgesatz: „und nicht die ganze Nation untergehe", auch zum *ἀντί* = statt. Das Wort *λαός* = עָם bezeichnet das Volk Israel als

politische, hier theokratische Masse, ἔθνος das Volk als Nation.

V. 51 f. Kaiaphas hatte bei seinen Worten nur an die nationale Erhaltung seines Volkes gedacht; allein ihm selbst unbewußt hatte er seine Worte so gestellt, daß der Evangelist in denselben ein Omen, einen Doppelsinn, nämlich eine Hindeutung oder eine Prophetie auf den alle Menschen versöhnenden Tod Christi findet: „Dieses aber sprach er nicht von sich selbst, sondern, da er Hohepriester in jenem Jahre war, weissagte er in Beziehung darauf, daß (ὅτι, vgl. 2, 18. 9, 17.) Jesus sterben sollte für die Nation; und nicht bloß für die Nation, sondern damit er auch die zerstreuten Kinder Gottes in Eins sammele." Das Verb. προφητεύειν kann hier, wo es im Gegensatze zu ἀφ᾽ ἑαυτοῦ εἰπεῖν, d. i. „aus eigener Einsicht und Bewegung sprechen", steht, nichts anders heißen als „aus göttlicher Eingebung oder Anregung sprechen." Der Evangelist will also seine Erklärung der Worte des Kaiaphas nicht als eine bloß subjektive Deutung betrachtet wissen, sondern er behauptet, dieser höhere Sinn sei von Gott intendirt, der Hohepriester habe weissagend so gesprochen; und er gründet dieses Weissagen auf dessen hohepriesterliches Amt. Der Hohepriester Israels war in dem Reiche Gottes auf Erden eine zu bedeutende Person, als daß er bei einer so unendlich wichtigen Begebenheit, dem Beschlusse Israels seinen Messias zu ermorden, nach bloß menschlicher Willkür sich hätte entschließen, ja sprechen können. Wie der Sohn Gottes nach dem vorbedachten Rath und Willen Gottes in die Hände der Ungerechten überliefert wurde, so stellte Gott in diesem großen Augenblicke dem Hohenpriester die längst verlorene Gabe der Weissagung, die seine Vorgänger durch das Urim und Thumim (vgl. 2 Mos. 28, 30. 4 Mos. 27, 21. 1 Sam. 28, 6. Win. bibl. Realw. u. d. W.) geübt hatten, momentan wieder her. Als ein zwiefacher Bileam (4 Mos. 23, 24.) spricht er weissagend den ganzen Inhalt des göttlichen Rathschlusses der Erlösung der Welt, und somit über Jesum und das ächte Volk Gottes, denen er fluchen wollte, den Segen, über sich aber und die Seinigen, denen er Segen zuwenden wollte, den Fluch aus. Denn grade das geschah, dem sie durch die Ermordung Jesu entgehen wollten (V. 48.). Vgl. v. Gerlach. — τοῦ ἐνιαυτοῦ ist mit Nachdruck wiederholt: „je-

nes durch den Tod Christi so unendlich verhängnißvollen Jahres." — V. 52. bezeichnet ἔθνος das Volk Israel, dem zunächst das messianische Heil bestimmt war (vgl. 4, 22.). Johannes sagt nicht wie Kaiaphas ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, sondern ὑπὲρ τοῦ ἔθνους: denn als er sein Evangelium schrieb, war der Unterschied von ὁ λαός und τὰ ἔθνη längst verschwunden. An die Stelle der Juden war ein anderes Gottesvolk getreten (1 Petr. 2, 10. Offenb. 18, 4. 21, 3.); die Juden waren nur noch ein ἔθνος wie die andern Völker. Uebrigens zeigt dieser feine Unterschied, wie treu der Evangelist den Ausspruch des Hohenpriesters wiedergegeben hat. — Dem Volke Israel gegenüber stehen τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα, womit die Heiden gemeint sind. Diese werden proleptisch „Gotteskinder" genannt, insofern sie dereinst durch Glauben an Christus der Früchte seines Versöhnungstodes theilhaftig zur wahren Kindschaft Gottes gelangen (1, 12.) und zu Einer Gottesfamilie (εἰς ἓν σῶμα, Chrysostomus) werden vereinigt werden. Vgl. 10, 16. Eph. 2, 14.

V. 53. In Folge dieses entscheidenden Ausspruches des Kaiaphas faßte der hohe Rath den förmlichen Beschluß, Jesum zu tödten, und hielt nun weitere Berathung zum Zwecke, die Mittel und Wege zur Ausführung des Beschlusses zu vereinbaren: „Von jenem Tage an nun berathschlagten sie zusammen, damit sie ihn tödteten." Vgl. Matth. 26, 4. Zu lesen ist ἡμέρας nicht ὥρας und συνεβουλεύσαντο nicht ἐβουλεύσαντο (Vulg. *cogitaverunt*).

V. 54 f.: „Jesus nun (nämlich in Folge des Beschlusses des Synedriums) wandelte nicht mehr öffentlich unter den Juden, sondern ging weg von dort in die Gegend nahe der Wüste, nach einer Ephraim genannten Stadt; und dort verweilte er mit den Jüngern." Das Städtchen Ephraim lag nach Eusebius 8 Millien, nach Hieronym. 20 Millien nordöstlich von Jerusalem, in Judäa, in der Nähe von Bethel. Von hier aus konnte der Herr sich leicht in die Wüste zurückziehen; hier konnte er seine Jünger sammeln und vorbereiten auf den letzten Gang (s. zu Luk. 17, 11.). — V. 55. Da das Osterfest bevorstand, so „zogen aus jener Gegend Viele noch vor dem Feste nach Jerusalem, um sich zu heiligen." Letzteres bezieht sich auf die gesetzlichen Reinigungen von

levitischen Verunreinigungen, welche man vor Anfang des Festes vollendete, um gesetzlich rein das Fest feiern zu können (4 Mos. 9, 10. 2 Chron. 30, 17 f.). Vgl. 18, 28.

V. 56 f. Diese Leute aus der Umgegend von Jerusalem, die ohne Zweifel von dem letzten großen Wunder Jesu und zugleich von dem Erlasse des Synedriums wider ihn (V. 57.) gehört hatten, waren gespannt darauf, ob er es wagen werde, wie früherhin, zum Feste nach Jerusalem zu kommen. Sie fragen daher einander: „Was meint ihr? (meinet ihr) daß er gar nicht auf das Fest kommen wird" (Vulgata *venit)?* Wir fassen diese Worte am besten (mit Meyer u. A.) als Doppelfrage; denn nach der Fassung Anderer: „Was meinet ihr in Bezug darauf, daß er gar nicht auf das Fest kommt?" würde das Nichtkommen Jesu von den Leuten schon als gewiß vorausgesetzt, was zu früh wäre; sein Kommen wird von ihnen zwar gewünscht, aber stark bezweifelt. Man verhandelte diese Frage „auf dem Tempelplatze (ἐν τῷ ἱερῷ) stehend", weil man hier sein Auftreten zu erwarten gehabt hätte. — V. 57.: „Es hatten aber die Oberpriester und die Pharisäer Befehl gegeben, daß wenn Jemand wisse, wo er sei, er es anzeige, auf daß sie ihn ergriffen"; und eben weil dieser Befehl ruchtbar geworden war, hegte man starken Zweifel, daß Jesus es wagen werde, zum Passahfeste nach Jerusalem zu kommen.

## §. 15. Jesu Salbung und sein Einzug in Jerusalem. Seine letzte öffentliche Rede. Schlußbetrachtung des Evangelisten.

12, 1 — 50.

**I. Jesu Salbung in Bethanien,** V. 1—8. S. zu Matth. 26, 6—13. Mark. 14, 3—9.

Diese Geschichte der Salbung Christi durch Maria ist nicht zu verwechseln mit der ähnlichen Geschichte, die Luk. 7, 36 ff. mitgetheilt wird, wo eine öffentliche Sünderin (Maria Magdalena?) Jesum salbte, während er bei einem gewissen Pharisäer Simon zu Tische war; sie ist aber identisch mit der, welche von Matthäus und Markus a. a. O. berichtet wird. Die Erzählung der Geschichte bei den beiden andern Evangelisten stimmt im Wesentlichen mit der vorliegenden überein (s. zu Matth. 26, 6.);

nur tritt dort mehr die Persönlichkeit der Maria, hier mehr die des Judas Ischarioth hervor. Johannes will im voraus einzelne Züge von dem Charakter dieses Mannes geben, damit der Leser seine nachfolgende That begreiflich finde.

V. 1 f.: „Jesus nun kam sechs Tage vor dem Passah nach Bethanien, wo Lazarus war, der Gestorbene, welchen Jesus von den Todten auferweckte." Bei einigen, aber nicht hinreichenden Zeugen fehlt ὁ τεθνηκώς. Da es vor ὃν ἤγειρεν κ. τ. λ. überflüssig erschien, wurde es leicht übergangen. — Die Partik. οὖν nimmt die Erzählung 11, 55. wieder auf und führt sie weiter. Ueber die Ausdrucksweise πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα statt ἓξ ἡμέρας πρὸ τοῦ πάσχα s. zu 11, 18. Win. S. 491. Da man gewohnt war zu sagen: πρὸ ἓξ ἡμερῶν, wie wir sagen: „vor sechs Tagen", wo es doch eigentlich heißen müßte: „sechs Tage vor jetzt", so behielt man die Formel auch bei, wenn eine Bezeichnung des Zeitpunktes, auf den die Bestimmung hinwies, nöthig war. — Zur Berechnung der sechs Tage ist Folgendes zu beachten: Der 14. Nisan, an dessen Abende das Passahmahl gehalten wurde, pflegte schon ganz zum Feste gezählt zu werden (vgl. Matth. 26, 17.), so daß als der erste Tag vor dem Passah der 13. Nisan anzunehmen ist. Da nun, wie sich später ergeben wird, in dem Todesjahre des Herrn nach jerusalemischen Kalender, dem Johannes folgt, der 14. Nisan auf einen Freitag fiel (s. zu 13, 2.), so wäre also hiernach Jesus Sonnabend den 8. Nisan von Jericho (vgl. Luk. 18, 35., s. zu Luk. 17, 11. Matth. 19, 1.) in Bethanien angekommen. Allein da wir nicht wohl annehmen dürfen, daß Jesus durch eine so weite Reise das Gesetz des Sabbathsweges (s. zu Apstg. 1, 12.) sollte gebrochen haben, so ist es wahrscheinlich, daß er schon am Freitag, am 7. Nisan, in Bethanien anlangte. Die Zeitbestimmung πρὸ ἓξ ἡμ. τ. πάσχα gehört dann, genau genommen, nicht zu ἦλθε, sondern zu dem ἐποίησαν αὐτῷ δεῖπνον V. 2. (s. zu 13, 1.), und dieses Mahl war ein feierliches Sabbathsmahl, wie denn die Juden überhaupt es liebten am Sabbathe gastliche Mahle zu veranstalten. — „Sie bereiteten ihm nun dort ein Mahl, und Martha diente; Lazarus aber war Einer von denen, welche mit ihm zu Tische saßen." — Wo das Mahl gehalten wurde, sagt Johannes nicht; Matthäus und Markus bemerken aber, daß es gewesen sei im

Hause eines gewissen Simon, der am Aussatze gelitten hatte und wahrscheinlich von Jesu geheilt war. Nehmen wir an, daß dieser Simon mit Lazarus verwandt war (einige Apokryphen machen ihn zum Vater des Lazarus), so erklärt es sich leicht, wie die sorgsame Martha beim Mahle dienen, Maria sich so frei bewegen und Lazarus als Gast auftreten konnte.

V. 3. Maria nun benutzte diese Gelegenheit, um dem Herrn ihre Dankbarkeit für den auferweckten Bruder zu bezeugen. Sie „nahm ein Pfund kostbaren Balsams von ächter Narde und salbte die Füße Jesu und trocknete mit ihren Haaren seine Füße. Das Haus aber ward erfüllt von dem Dufte des Balsams." — Ueber den Ausdruck *νάρδος πιστική* s. zu Mark. 14, 3. Wie dort *πολυτελοῦς* so ist hier *πολυτίμου* nicht zu *νάρδου*, sondern zu *μύρου* zu ziehen. Die Füße der Gäste wurden vor dem Mahle gewöhnlich gewaschen, weil man die Sandalen auszog und sich auf Divane legte; sie zu salben und dann noch gar mit den Haaren sie zu trocknen war eine ganz besonders zarte und ehrerbietige Auszeichnung eines Gastes. Man hat die Quantität des Balsams, eine Litra oder 12 Unzen, zu groß gefunden; aber die Liebe geizt nicht, sondern gibt reichlich: „*Caritas modum saepe nescit*", sagt Thomas v. Kempen. Die beiden andern Evangelisten erzählen, Maria habe das Haupt Jesu gesalbt nach der jüdischen Sitte bei Festmahlen den Eingeladenen Arome in's Haar zu gießen. Salbte sie Haupt und Füße, so kann die große Quantität Balsams nicht mehr auffallen. Und ist denn hier gesagt, daß sie allen Balsam aufwandte? Liegt nicht in V. 7. das Gegentheil angedeutet?

V. 4 f. Wie war es nun möglich, daß eine solche Ehrfurcht und Liebe, in einer so rührenden Weise ausgedrückt, verkannt wurde? — Und doch war Judas Iskarioth, der künftige Verräther des Herrn, engherzig genug, die That dieses liebenden Weibes in seinem Herzen zu mißbilligen, und er war unzart genug, seine Mißbilligung gegen seine Mitjünger auf eine auch für Maria hörbare und sie in ihrem schönen Werke störende Weise auszusprechen. „Warum", sagte er, „wurde dieser Balsam nicht verkauft um dreihundert Denare (etwa 60 Thaler) und (der Erlös) armen Leuten gegeben." Judas faßte die fromme That der Maria nicht; denn ihm fehlten die Empfin-

bungen der Maria. In seinen geldgierigen Augen erschien die liebende Frau um nichts besser, denn als eine Verschwenderin. So sucht gar oft die gemeinste Habsucht sich in den Schein der Sparsamkeit, ja sogar der Wohlthätigkeit zu hüllen. — ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι fügt der Evangelist V. 4. hinzu, weil die folgende Aeußerung des Judas schon in psychologischem Zusammenhange mit seinem Verrathe stand. — Zu τριακοσίων δηναρίων bemerkt Hengstenberg: „Es ist charakteristisch für Judas, den Typus der spätern Geldjuden, daß er den Preis einer Sache so genau kennt, die ihn gar nichts angeht. Hätten wir auch den Bericht des Johannes nicht, so läge es doch nahe diese Schätzung, welche sich auch bei Markus (14, 5. ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων) findet, auf Judas zurückzuführen."

V. 6. Hier gibt der Evangelist eine Erläuterung zu den Worten des Judas: „Er sagte aber dieses nicht, weil er sich um die Armen kümmerte, sondern weil er ein Dieb war und den Seckel hatte und das Eingelegte wegtrug." Wie hätte auch Judas um die abwesenden Dürftigen sich sehr kümmern können, da er von dem Anblicke des gegenwärtigen Heilandes und der liebenden Maria ungerührt blieb! — Das Wort γλωσσόκομον bezeichnet zunächst ein Kästchen für die Mundstücke (γλῶσσαι) der Flöten; dann überhaupt einen kleinen Behälter, Schatulle. In dieser Schatulle nun, welche Judas in Verwahr und zu seiner Disposition hatte, waren die Gaben (τὰ βαλλόμενα) der Freunde und Anhänger Jesu zu seinem und seiner Jünger Unterhalt. Denn der Heiland, der Tausende wunderbar speisete, verschmähete es nicht, in die Armuth so weit einzugehen, daß er mit seinen Jüngern von den Almosen der Liebe, die ihm besonders fromme Frauen reichten, lebte (vgl. Luk. 8, 3.). Das ἐβάσταζε wird gewöhnlich mit der Vulgata *(portabat)* in der Bedeutung „er trug" genommen. Allein es ist unverkennbar, daß diese Deutung ein sich ganz von selbst verstehendes, tautologisches Moment ergibt. Besser scheint es daher, nach dem Vorgange des Origenes hier βαστάζειν in der Bedeutung von *auferre*, welche das Verbum nachweislich in der spätern Gräcität bisweilen hat (vgl. 20, 15. Matth. 8, 17. Polyb. 1, 48, 2., auch φέρω steht oft statt ἀποφέρω), zu nehmen: „er trug weg", d. h. er entwendete, schaffte bei Seite. — Die ältern Ausleger werfen hier gewöhnlich die Frage auf: Warum

machte Jesus grade den Judas, dessen habsüchtigen und diebischen Sinn er doch kannte (vgl. 2, 25.), zum Seckelmeister? Einige (Chrysostom., Theophyl., Euthym. Zig.) meinen, der Heiland habe dem Judas die Kasse übergeben, um ihm jeden Vorwand des Verrathes abzuschneiden, Andere, er habe es gethan, weil ein solcher Charakter eher durch Vertrauen als durch Mißtrauen zu heilen gewesen. Die einzige bestimmte Antwort, welche wir auf diese Frage geben können, ist: „Es gehört zu den anbetungswürdigen Wegen der göttlichen Vorsehung in Bezug auf die Sünde, daß der Sünder in Umstände versetzt wird, in denen seine innere Bosheit hervorbrechen muß." Alle weitern Fragen sind als vorwitzig abzuweisen. Vgl. das zu Matth. 10, 4. Gesagte.

V. 8 f. Der innig verehrenden und liebenden Maria war durch Judas eine schwere Kränkung widerfahren. Denn je reiner der Sinn, je treuer gemeint die That, desto wehethuender ist die üble Aufnahme derselben. Die Rede des Jüngers mußte sie also tief schmerzen. Jesus nimmt sie daher in Schutz: „Laß sie, damit sie es auf den Tag meines Begräbnisses aufbewahre." Wir lesen mit Lachm. und Tischend. nach überwiegenden Zeugen: ἵνα - τηρήσῃ αὐτό. Vulg.: *ut in diem sepulturae meae servet illud.* Darnach ist die natürlichste Erklärung die, welche schon Rupert. Tuit. gibt: „Damit sie, was von dem Nardenöle noch übrigt, nicht verkaufe für die Armen, sondern es behalte, um, was sie heute begonnen hat, bald an dem nahen Tage meines Begräbnisses zu vollenden." Das τηρήσῃ steht dem ἐπράθη V. 5. gegenüber, und die ἡμέρα τοῦ ἐνταφιασμοῦ ist der wirkliche, bevorstehende Begräbnißtag. *) Die Recepta hat τετήρηκεν αὐτό ohne ἵνα, eine Lesart, die sich als eine Aenderung nach Mark. 14, 8. kundgibt. Hiernach wäre der Sinn: „um mich heute damit im voraus einzubalsamiren, hat sie das Nardenöl nicht für die Armen hingegeben, sondern dasselbe aufgehoben", und dieser Ausspruch stimmte genau mit dem bei Matth. 26, 12. Der gegenwärtige Tag der Fußsalbung wäre dann proleptisch als der der Leichensalbung vorgestellt

---

*) Nonnus: *Θηλυτέρης λίπε δῶρον ἀμεμφέος, ὄφρα φυλάξῃ
σώματος ἡμετέρου κειμήλιον, εἰσόκεν ἔλθῃ
φοίνιος ἡμετέρων κτερέων ἐπιτύμβιος ὥρη.*

(Meyer). — Ohne Zweifel wollte der Herr mit diesen Worten auch die Maria selbst auf den unnennbaren Schmerz vorbereiten, der ihrer wartete. Denn was mußte diese empfinden, als sie den am Kreuze sterben sah, der ihren Bruder auferweckt hatte! in welchen Kampf mußte ihr Glaube bei solchen Gegensätzen gerathen! Nach den beiden andern Evangelisten fügte Jesus noch hinzu: „Wahrlich, ich sage euch, wo in der ganzen Welt dieses Evangelium verkündet wird, da wird man auch zu ihrem Andenken sagen, was sie gethan hat." Diese Weissagung hat sich vollständig erfüllt. — V. 8. Grund des *ἵνα - - τηρήσῃ αὐτό*: „Denn die Armen habet ihr immer bei euch, d. i. in eurer Nähe, so daß ihr ihnen Gutes erweisen könnet, so oft ihr wollet; mich aber habet ihr nicht immer", vielmehr scheide ich bald von euch.

**II. Einzug Jesu in Jerusalem,** V. 9—19. S. zu Matth. 21, 1—11. Mark. 11, 1—11. Luk. 19, 29—44.

V. 9 ff. Da nun Jesus in der nächsten Nähe von Jerusalem sich aufhielt, so erfuhren es viele Bewohner der Stadt; und wie es scheint noch am Tage des Gastmahls, also am Sabbath, strömte eine Menge Volkes heraus, „nicht bloß um Jesu willen, sondern auch um den Lazarus zu sehen", und sich von seiner wirklichen und fortdauernden Wiederbelebung zu überzeugen. — V. 10 f.: „Es beriethen (Vulg. *cogitaverunt*) aber die Oberpriester, daß sie auch den Lazarus tödteten; denn Viele von den Juden gingen seinetwegen hin und glaubten an Jesum." Wegen des großen Aufsehens, welches die Wiedererweckung des Lazarus im Volke fortwährend machte, faßten die Oberpriester, in deren hierarchischem Interesse es ganz besonders lag, die theilnehmende Bewegung im Volke zu dämpfen, den Entschluß, nicht bloß Jesum sondern auch den Lazarus aus dem Wege zu räumen, um so mit Einem Male alles Andenken an die Sache auszulöschen. Vielleicht suchten sie sich auch einzureden, die ganze Erweckung sei nur ein zwischen Jesus und Lazarus verabredetes Spiel. — *ὑπῆγον* „sie gingen hin", nämlich nach Bethanien zu Lazarus, nicht: „sie fielen ab" (Corn. a Lap.).

V. 12 f.: „Am folgenden Tage (also am Sonntage, s. zu V. 1.), nahm vieles Volk, welches zum Feste gekommen war, nachdem sie (wahrscheinlich von denen, die aus

Bethanien nach Jerusalem zurückkehrten) gehört hatten, daß Jesus gen Jerusalem komme, die Zweige der Palmen, und kamen ihm entgegen und riefen: Hosanna, gesegnet der da kommt im Namen des Herrn, König Israels!" — ὄχλος - - ἀκούσαντες ist eine Constr. ad sensum. Der Artikel τῶν vor φοινίκων deutet hin auf die Palmbäume, welche damals nach der lebhaften Erinnerung des Johannes auf dem Wege von der Stadt nach Bethanien standen. Matthäus nennt nur „Zweige von Bäumen", Markus spricht von „Streuwerk", bei Lukas fehlt diese Notiz ganz. Ueber Ὡσαννά - - κυρίου, Worte, die aus Ps. 118, 25. genommen sind, s. zu Matth. 21, 9 ff. Das βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ ist Zusatz der Sänger. Feierlich erkannten sie also jetzt Jesum als König in Israel an; und diese öffentliche Anerkennung war auch der eigentliche Zweck dieses feierlichen Einzuges. S. zu Matth. 21.

V. 14 f. Indem Johannes die Bekanntschaft mit den nähern Umständen des Einzuges aus den andern Evangelien (vgl. Matth. 21, 1—3.) voraussetzt, sagt er bloß: „Es fand aber Jesus ein Eselein und setzte sich auf selbes, wie geschrieben ist: „„Fürchte dich nicht, Tochter Sion! Siehe dein König kommt, sitzend auf einem Eselsfüllen."" Das Citat ist aus Zach. 9, 9. Die prophetischen Prädikate πραΰς bei Matthäus und δίκαιος καὶ σώζων bei den LXX hat Johannes hier ausgelassen, weil ihm das bloße Reiten auf dem jungen Esel als messianisches Kennzeichen schon bezeichnend genug war. Jesus zog in Jerusalem ein ohne Roß und Wagen in dem sanften und demüthigen Aufzuge eines Friedensfürsten. Das Nähere s. zu Matth. 21, 4 f.

V. 16. Der Evangelist bemerkt, daß die Jünger des Herrn die Bedeutung des ganzen Vorganges erst später nach der Himmelfahrt Christi erkannten, und denselben seitdem mit der Weissagung des A. T's in Verbindung setzten: „Dieses verstanden seine Jünger vorerst nicht; aber als Jesus verherrlicht ward, da erinnerten sie sich, daß dieses (dieß Reiten auf dem jungen Esel) auf ihn geschrieben worden, und daß man dieses ihm that", nämlich ihn feierlich bewillkommnete. Also erst nach des Heilandes Verherrlichung, als das Licht des heil. Geistes seine Strahlen auch rückwärts warf auf das schon vollendete Erdenleben des Herrn, durchschauten die

Apostel auch in diesen Einzelnheiten das genaue Zusammentreffen der Erfüllung und der Prophetie, erkannten somit überall im Leben Jesu die waltende Hand Gottes und wurden dadurch in ihrem Glauben gestärkt. Vgl. 2, 22. 20, 9.

V. 17 ff.: „Es bezeugte nun das Volk, welches bei ihm war, daß er den Lazarus aus dem Grabe gerufen und ihn von den Todten erweckt habe. Deßhalb kam ihm auch das Volk entgegen, weil sie gehört, er habe dieses Zeichen gethan." — Das Faktum, welches diese mächtige Aufregung der Gemüther herbeigeführt hatte, war die Erweckung des Lazarus. Jene, welche Augenzeugen dieser That gewesen waren, hatten die Kunde davon verbreitet, und deßhalb war ihm jetzt das Volk entgegengekommen, weil sie in ihm den messianischen König erkannten. Es ist hier nämlich von zwei Volksschaaren die Rede: die eine Schaar begleitete Jesum von Bethanien zur Stadt, die andere kam ihm von Jerusalem entgegen. Beide vereinigt zogen jetzt in feierlichem Zuge, den Herrn in ihrer Mitte, in die Stadt hinauf zum Tempel. Vgl. Matth. 21, 9. ff. In den Worten ἐφώνησεν - - ἐκ νεκρῶν hören wir gleichsam den Wiederhall der triumphirenden Reden des Volkes (Meyer). — V. 19. Die Pharisäer sehen aber auch aus diesem Ereigniß, daß ihre bisherigen Maaßregeln zu schwach gewesen, und daß sie mit voller Entschiedenheit einschreiten müssen, wenn sie sich in ihrem Reiche der Lüge erhalten wollen. Sie sprechen unter sich zu einander: „Ihr schauet's, daß ihr nichts ausrichtet (Vulg. die erste Person: *proficimus*); sieh! die Welt ist hinter ihm her davongegangen." Es sind die Heftigsten in der pharisäischen Partei, welche also sprechen; dem Rathe des Kaiaphas (11, 49 f.) beipflichtend, suchen sie die Behutsamen und Zuwartenden zum raschen Handeln anzuspornen. In ihrer Angst meinen sie, daß das ganze Volk bereits von ihrer legitimen hierarchischen Gewalt abgefallen sei und sich zu Jesu geschlagen habe. Es bildet diese Sprache des verzweifelnden Unmuths einen grellen Contrast zu dem Triumphzuge des Herrn.

**III. Letzte öffentliche Rede Jesu**, V. 20—36 a.

Alles andere, was Jesus zwischen seinem feierlichen Einzüge und dem letzten Abende vor seinem Leiden geredet und gethan, überspringt unser Evangelist, weil es von seinen Vorgängern, besonders von Matth. Kap. 22—25., ausführlich genug referirt

war, und berichtet uns bloß seine Anrede an die Heiden. Nicht bloß die jüdische Volksmenge nämlich pries Jesum laut als den König Israels, sondern auch die Heiden kamen zu ihm, um in ihm die Erfüllung ihrer Ahnungen und Hoffnungen zu erblicken. Gut bemerkt Augustin: „Ecce volunt eum Judaei occidere, gentiles videre; sed etiam illi ex Judaeis erant, qui clamabant: *Benedictus, qui venit in nomine Domini, rex Israel.* Ecce illi ex circumcisione, illi ex praeputio, velut parietes duo de diverso venientes et in unam fidem Christi pacis osculo concurrentes.“ Wann und wo das Folgende vorgefallen, gibt Johannes nicht näher an; wahrscheinlich aber geschah es am zweiten Tage nach dem feierlichen Einzuge des Herrn (vgl. Mark. 11, 11—15. 20., s. zu Matth. 21, 12.) also am Dienstage in der Leidenswoche, und zwar, wie es scheint, im Vorhofe des Tempels, nachdem Jesus das von Mark. 12, 41—44. Luk. 21, 1—4. Berichtete gesprochen hatte.

V. 20.: „Es waren aber einige Hellenen, die zu denen gehörten, welche hinaufkamen (d. i. hinaufzukommen pflegten), um anzubeten am Feste.“ — Die „Hellenen“ sind hier, ebenso wie 7, 35., nicht griechisch-redende Juden, sogenannte Hellenisten, wie Einige gemeint, sondern eigentliche Heiden; aber wie schon aus dem Präsens *ἀναβαινόντων*, noch mehr aber aus *ἵνα προσκυνήσουσιν ἐν τῇ ἑορτῇ* hervorgeht, waren es gottesfürchtige, zum Judenthume hinneigende Heiden, sogenannte Proselyten des Thors (s. zu Matth. 23, 15.). — Lachm. und Tischend. lesen nach hinreichenden Zeugen *προσκυνήσουσι* statt des gewöhnlichen *προσκυνήσωσι*. Ueber *ἵνα* mit dem Indikativ Futur. s. Win. S. 258.

V. 21 f. Diese Hellenen nun, bewogen durch den Ruf Jesu und die messianische Hoffnung, welche sie als Proselyten theilten, wenden sich an Philippus, um durch dessen Vermittelung zu Jesu zu gelangen und seine persönliche Bekanntschaft zu machen, was sie bescheiden durch *ἰδεῖν* ausdrücken: „Wir wünschen Jesum zu sehen.“ Wie der Zusatz *τῷ ἀπὸ Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας* zu *Φιλίππῳ* anzudeuten scheint, waren sie aus Galiläa, welches damals zum großen Theile von Heiden bewohnt war (vgl. Matth. 4, 15.), und wenden sich deßhalb an den ihnen vielleicht bekannten Landsmann. Die Anrede *κύριε* scheint eine damals gewöhnliche Höflichkeitsformel gewesen zu sein (vgl.

20, 15.); vielleicht auch naheten sie sich dem Jünger eines so berühmten Meisters mit besonderer Ehrerbietung. — V. 22.: „Es kommt Philippus und sagt es dem Andreas; es kommt Andreas und Philippus, und sie sagen es Jesu." Das καὶ πάλιν, welches Einige vor dem zweiten ἔρχεται lesen, ist nicht hinreichend verbürgt. Also Philippus nimmt erst Rücksprache mit Andreas, entweder weil er es für bedenklich hielt, den unmittelbaren Verkehr der Heiden mit Jesu und zwar so offenkundig und im Tempel zu veranlassen — hatte doch der Heiland selbst dem kanaanäischen Weibe (Matth. 15, 24.) erklärt, er sei nur gesandt zu den verlorenen Schaafen des Hauses Israel, und seinen Aposteln geboten (Matth. 10, 5.): „Gehet nicht auf der Heiden Straße und betretet nicht eine Stadt der Samariter" — oder weil er besorgte, den Herrn durch diesen Antrag zu belästigen. Er wendet sich grade an Andreas, weil dieser sein specieller Landsmann (vgl. 1, 45.) und dem Herrn vertrauter war (vgl. Mark. 13, 3.).

V. 23. Ohne Zweifel gewährte Jesus diese Bitte der Heiden, die ja zum Theil wenigstens aus innerer Sehnsucht nach dem Heilande hervorging. Aber die direkte Antwort und die persönliche Begrüßung, womit er die Ankommenden empfing, hat der Evangelist ausgelassen. Da für jetzt diese Bekanntschaft doch keine weitere Folgen haben konnte, so ist es dem Johannes von größerer Wichtigkeit, den prophetischen Blick des Herrn über seinen Tod hinaus auf die dereinstige reiche Erndte unter den Heiden und zugleich seine wehmüthige Vorempfindung des Todes zu berichten. Ohne Grund meint Meyer, die Vorlassung der Heiden habe nach diesem Herzensergusse vor den Jüngern erfolgen sollen, sei aber nicht erfolgt, weil die Stimme vom Himmel V. 28. dazwischen getreten sei und die Scene verändert habe. — „Jesus aber hub an (vgl. z. Matth. 11, 25.) und sprach zu ihnen: Es ist gekommen die Stunde, daß der Sohn des Menschen verherrlicht werden soll." Zum ersten Male naheten sich jetzt heilsbegierige Heiden dem Herrn, damit er ihre Sehnsucht befriedigen möchte. Es war also dieß der Anfang seiner allgemeinen Verherrlichung, d. h. der Anerkennung seiner als des Heilandes der Welt auch von den Heiden. Wie Jesus oben 4, 35. in den Erstlingen aus den Samaritern die volle Heidenerndte schaut, so auch hier in der Sehnsucht dieser

Heiden. Gut Augustin: „Ex occasione istorum gentilium, qui eum videre cupiebant, annuntiat futuram plenitudinem gentium; et promittit jam jamque adesse horam glorificationis suae, qua facta in coelis gentes fuerant crediturae." - - In dem ἐλήλυθεν ἡ ὥρα liegt die Vorstellung des göttlichen Rathschlusses; daher ἵνα. Vgl. 13, 1. 16, 2. 32.

V. 24. Der vollen Verherrlichung Christi durch seinen Eintritt in die himmlische Herrlichkeit und seiner Anerkennung auch in dem weiten Kreise der Heidenwelt muß aber sein Tod vorhergehen. Diesen Gedanken drückt Jesus in einem schönen, tiefsinnigen Bilde aus: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wenn nicht das Weizenkorn in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es für sich allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viele Frucht." Das Saamenkorn muß in der Erde verwesen, es muß der auflösenden Kraft der Erde sich hingeben und in die allgemeine Natursubstanz sich auflösen, wenn es neu emporwachsen und vervielfältigte Frucht bringen soll; sonst bleibt es allein und vereinzelt. Ebenso mußte auch das individuelle Leben Jesu durch aufopfernde Hingebung an das Allgemeine zur fruchtbaren Wirksamkeit sich erweitern. Christus mußte als ein Mensch sterben, um wieder zu erstehen als der Mensch, als der zweite Adam, der sich in jedem einzelnen Individuum des Geschlechts wiedergebiert. Erst nachdem er mit verklärtem Leibe aus dem Tode erstanden war, wurde Christus im geistlichen Sinne fruchtbar, so daß er ein neues Geschlecht aus sich erzeugen konnte, in welchem aller Unterschied zwischen Judenthum und Heidenthum aufgehoben ist. Zum Gedanken vgl. Röm. 4, 23 ff. Gal. 3, 13 ff. Eph. 2, 14 f.

V. 25 f. Was Jesus eben als seine Aufgabe dargestellt hat, nämlich zu sterben und durch den Tod in seine Verherrlichung einzugehen, das ist zugleich die Aufgabe aller Menschen. Wer sein will, wo Er jetzt ist, der muß ihm auch nachfolgen auf dem Pfade, der durch Tod zum Leben führt. In Christo muß unser alter Mensch mit seinen egoistischen Trieben und sündhaften Begierden sterben, wenn wir zum wahren Leben kommen wollen. Diese ewig gültige Wahrheit spricht der Herr hier, wie schon mehrmals früher (Matth. 10, 39. 16, 25. Luk. 14, 26. 17, 33.), in dem scheinbar paradoxen Satze aus: „Wer seine Seele liebt, wird sie verlieren, und wer seine Seele

haßt in dieser Welt, wird sie zu ewigem Leben bewahren. Wenn mir Jemand dient, — mir soll er folgen, und wo ich bin, dort wird auch mein Diener sein; wenn Jemand mir dient, — ehren wird ihn der Vater", nämlich thatsächlich durch Mittheilung der Herrlichkeit des Sohnes (vgl. Röm. 2, 10.). — Die *ψυχή* ist das Princip des irdischen individuellen Lebens, und der Ausdruck *φιλεῖν τὴν ψυχήν* ist von einer solchen Liebe des irdischen Lebens zu verstehen, welche dasselbe als höchstes Gut umfaßt, und unter keiner Bedingung aufopfern will, also von einer egoistischen Liebe. Im Gegensatze dazu ist *ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* derjenige, welcher sein Leben mit Freuden hingibt, wenn es ihm am ewigen Heile hinderlich ist, es also relativ haßt. S. zu Matth. 10, 39. Luk. 14, 26. Augustin.: „Magna et mira sententia, quemadmodum sit hominis in animam suam amor *ut* pereat, odium *ne* pereat; si male amaveris, tunc odisti; si bene oderis, tunc amasti." — Man beachte die Wortstellung in *ἐὰν ἐμοί τις διακονῇ, ἐμοὶ ἀκολ.* und *ἐάν τις ἐμοὶ διακονῇ, τιμήσει κ. τ. λ.* Dort liegt der Nachdruck auf *ἐμοί — ἐμοί*, hier auf *διακονῇ, τιμήσει*. Das Präs. *ὅπου εἰμὶ ἐγώ* vergegenwärtigt die Zukunft. Vgl. 14, 3. 17, 24.

V. 27 f. Das Andenken an den nahe bevorstehenden Tod erschüttert den gottmenschlichen Heiland, ähnlich wie er am zweitfolgenden Tage im Garten Gethsemane vor dem Todesleiden zurückbebte (Matth. 26, 38 ff. vgl. Luk. 12, 50.). Nur ist hier die Erschütterung nicht andauernd; augenblicklich rafft der Herr sich aus diesem rein menschlichen Gefühle auf durch das Andenken, daß sein Tod im Rathschlusse des himmlischen Vaters beschlossen sei zu dessen Verherrlichung und zur Beseligung der Menschen. — „Jetzt ist meine Seele erschüttert!" Der Herr sagt *ἡ ψυχή* nicht *τὸ πνεῦμά μου*; denn die *ψυχή* ist der Sitz rein menschlicher Affekte. Diese innere Seelenangst treibt ihn nun zum Gebet; aber er ist ungewiß (*ἀπορούμενος ὑπὸ τῆς ἀγωνίας*, Euthym. Zig.), um was er bitten soll: „und was sage ich?" Momentan gewinnt die Todesangst die Ueberhand, und preßt seinem Herzen die Bitte aus: „Vater, rette mich aus dieser Stunde!" Alsbald aber erhebt er sich aus der dunklen Tiefe der Angst zu den klaren Höhen seines gottmenschlichen Bewußtseins, und spricht gleichsam sich verbes-

fernd: „Doch nein (das ist hier ἀλλά), deßhalb kam ich ja in diese Stunde!" Weßhalb? das verschweigt hier der Herr in der Erregtheit seiner Gemüthsstimmung; es läßt sich aber leicht aus der vorhergehenden und nachfolgenden Bitte ergänzen: „Deßhalb, um nicht daraus gerettet zu werden, sondern sie zu ertragen zu deiner Verherrlichung." Und nun faßt der Herr seine Bitte zusammen in Einen großen und geheimnißvollen Akt der Aufopferung, der Demuth, der Ergebenheit und Zuversicht, indem er sagt: „Vater, verherrliche deinen Namen!" d. h. verherrliche dich, nämlich durch mein Leiden und meinen Tod und durch die dadurch bewirkte Erlösung der Menschen, wodurch du als der, welcher du bist, anerkannt und gepriesen wirst. In σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης und in ἦλθον εἰς τ. ὥραν ταύτην ist die Leidensstunde vergegenwärtigt, als ob er schon mitten darin wäre. Ersteres wird von Vielen als Frage gefaßt: „was sage ich? soll ich sagen: rette mich aus dieser Stunde?" Allein eine solche reflektirende Sprache ist der affektvollen Stimmung, worin der Heiland sich hier befand, weniger angemessen. Das nachdrucksvoll vorangestellte σου in δόξασόν σου τὸ ὄνομα steht im Gegensatze gegen die Beziehung, welche das vorige Gebet Jesu auf ihn selbst hatte (Meyer). — Auf dieses Gebet, worin der Heiland seinen eigenen Willen dem Willen des Vaters völlig aufgeopfert hat, erschallt nun vor allem Volke eine Stimme vom Himmel, welche erklärt: „Sowohl habe ich (meinen Namen bisher durch dich) verherrlicht als auch werde ich (ihn) wiederum (durch deinen Tod, deine Auferstehung und Erhöhung) verherrlichen." Wie Jesus durch eine himmlische Stimme in seine öffentliche Wirksamkeit eingeführt wurde (Matth. 3, 17.), so wurde jetzt am Schlusse ebenfalls durch eine Stimme vom Himmel seine messianische Wirksamkeit feierlich sanktionirt und sein Opfergelübde förmlich angenommen. Damals ertönte die Stimme an den Ufern des Jordans, jetzt in Jerusalem mitten im Heiligthume. Feierlich wurde er jetzt eingesetzt als der Herr und König von Israel auf dem heiligen Berge. Es war dieß der hehre Augenblick, in welchem das angebotene Heil dem jüdischen Volke am nächsten trat.

V. 29.: „Das Volk nun, welches dastand und zuhörte, sagte, ein Donner sei es gewesen; Andere sagten: Ein

Engel hat zu ihm geredet." Die Umstehenden urtheilten also verschieden über diese Stimme: Einige wollten nur einen natürlichen Donner darin vernommen haben; Andere fanden darin etwas Außerordentliches, und nannten sie eine Engelstimme. Woher nun dieses verschiedene Urtheil? Als Offenbarung der Welt des Geistes war diese himmlische Stimme auch nur mit dem Ohre des Geistes als das, was sie war, erkennbar. Wo völlige Unempfindlichkeit für das Geistige stattfand, da mochte ein dumpfer äußerer Eindruck die Menschen treffen, aber das Verständniß desselben fehlte; sie verglichen daher denselben mit einem ähnlichen Geräusche, etwa mit einem dumpfen Donner. Die Empfänglichern, welche vielleicht zugleich auf das Antlitz Jesu Acht hatten, in dessen Mienen sich der innere Eindruck abgespiegelt haben wird, merkten, daß Jemand mit ihm rede; sie schrieben, was sie hörten und an ihm sahen, einem Engel zu. Nur die wahrhaft Erleuchteten, die Apostel, nahmen den Eindruck der Stimme ungetrübt in sich auf (Olshausen). Ganz ähnlich heißt es von den Begleitern des Saulus (Apstg. 9, 7. vgl. 22, 9. 26, 13.), daß sie einen Lichtglanz gesehen und einen Schall gehört, aber keine Gestalt wahrgenommen und keine Stimme vernommen. Ueberhaupt, jede Offenbarung aus der höhern Welt erweckt selbst in dem Menschen den Sinn, der sie aufnehmen soll. Trifft sie nun in der Gnadenzeit des neuen Bundes auf einen innern Widerstand des Menschen gegen ihren Sinn und Zweck, auf völlige Entfremdung des Herzens von Gott, so zwingt sie sich ihm nicht auf. Eine Analogie bietet uns die tägliche Erfahrung. Gottes Stimme ertönt zu uns aus der heil. Schrift, aber wer nimmt dieses Wort rein und ungetrübt in sich auf? Gott spricht zu uns im Gewissen; aber nur der willig Empfängliche hört und versteht diese Stimme. Die ganze Natur ist eine Bilderschrift Gottes an die Menschen; aber wie Wenige verstehen es sie zu lesen! — Einige neuere Ausleger (Paulus, Lücke, de Wette, auch Maier) betrachten die „Stimme vom Himmel" als natürlichen wirklichen Donner, in welchem nur die subjektive, gehobene Stimmung, das so gestimmte innere Ohr Jesu und der Jünger, die Worte: „und ich habe verherrlicht u. s. w.", vernommen habe, während Andere, für diese Natursymbolik weniger Empfängliche, nur im Allgemeinen geglaubt hätten, in dem Donner habe ein Engel mit Jesus geredet, noch Andere

aber, Unempfängliche, eben nur das Naturphänomen selbst schlechthin als solches aufgefaßt und für nichts weiter genommen hätten, als was es objektiv gewesen sei. Und sie berufen sich für diese Erklärung entweder auf die jüdische Ansicht von der Bath-Kol (בת קול, eigentlich *filia vocis*, worunter die Rabbinen aber nicht ein ominöses Naturphänomen ohne Sprache verstanden, wie von diesen Auslegern angenommen wird, sondern eine wirkliche, wörtliche Stimme, s. Kirchenlexik. v. Welte u. d. W.), oder auf die heidnischen Deutungen des Donners als Götterstimme. Allein diese Erklärung, die nur aus Wunderscheu hervorgegangen, thut den Worten Gewalt an. Wird doch hier von Johannes, dem Ohrenzeugen, der Donner dadurch ausgeschlossen, daß er eine φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ berichtet und diese ausdrücklich von einem Donner unterscheidet, und daß er diese φωνή artikulirte Worte sprechen läßt, die zum Theile (καὶ ἐδόξασα) als Erzeugniß bloß subjektiver Vernehmung in dem vorhergehenden Gebete Jesu gar nicht mit veranlaßt sind. Und bestätigt nicht der Heiland selbst V. 30. das Ergangensein einer wirklichen Stimme? — S. Meyer z. d. St.

V. 30 f. Jesus, veranlaßt durch die beiden Aeußerungen aus dem Volke, erklärt nun den Umstehenden den Zweck des Vorganges: „Nicht meinetwegen ist diese Stimme geschehen, sondern euretwegen." Nicht er bedurfte dieses Zeichen der Bestätigung, wohl aber sie, auf daß sie an ihn glaubten. Damit verbindet er dann V. 31. eine nähere Erklärung über die Größe des Moments, in welchem er zu ihnen spricht. Er nennt diesen Moment die Zeit des Gerichts, und verbindet mit ihm den Sieg der Wahrheit: „Nun ist ein Gericht dieser Welt! nun wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden!" Durch das doppelte νῦν wird mit triumphirender Siegesgewißheit die nahe Zukunft vergegenwärtigt. Jesus sieht alles als schon vollendet vor sich, was durch seinen Tod und seine Verherrlichung vollbracht werden sollte. Mit dem Leiden und Tode Christi nämlich begann das Gericht, d. i. die Ausscheidung des Bösen aus der großen Lebensgemeinschaft des Universums; und dieses Gericht schreitet fort durch die Weltgeschichte und kommt zu seiner Vollendung im letzten allgemeinen Gerichte am jüngsten Tage. S. zu 5, 22 ff. Die alte Welt vor Christus war geistig krank, sie war besessen vom Teufel,

dem der erste Mensch beim Sündenfalle die Herrschaft eingeräumt hatte. Jetzt mit dem Versöhnungstode Christi trat die Krisis in diese Krankheit ein (vgl. Kol. 2, 13 ff.); jetzt, wo auch die Heiden sich hinzudrängten zum Reiche Gottes, begann die Austreibung des Satans, der besonders im Heidenthume seinen Thron aufgeschlagen hatte. Und diese Krisis und diese Austreibung dauert fort bis zum Ende der Tage, wo die völlige Genesung eintritt, wo der Teufel völlig aus der Menschen- und Naturwelt ausgetrieben und ein neuer Himmel und eine neue Erde sein wird. Vgl. Offenb. 21, 1. Der Teufel heißt *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, bei den Rabbinen שר העולם, als Beherrscher der gefallenen Welt. Vgl. Matth. 4, 8 f. 2 Kor. 4, 14. Eph. 2, 2. 6, 12.

V. 32 f. Mit dem Sturze des Bösen steht aber der Sieg des Guten in genauer Verbindung. Daher fährt der Heiland fort: „Und ich (im Gegensatze zu dem *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*), wenn ich werde erhöht sein von der Erde, werde Alle an mich selbst ziehen.“ Und das *ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς* erläuternd fügt der Evangelist V. 33. hinzu: „Das aber sagte er andeutend, welches Todes er sterben sollte.“ Er deutet also diesen Ausdruck auf die Erhöhung Christi an's Kreuz. Vgl. 3, 14. 8, 28. Durch den Opfertod Christi, durch das Ersterben des Weizenkorns geschah die Vernichtung des Fürsten dieser Welt, begann die Sammlung der Gläubigen aus dem Judenthume und Heidenthume, die reiche Erndte (V. 24.). Sein Kreuzestod war die höchste Verherrlichung Gottes, der Mittelpunkt der Offenbarung seiner allmächtigen Liebe; durch ihn zieht er Alle, die noch innere Empfindung für einen solchen Liebeserweis haben, an sich. Schon die am Kreuze ausgestreckten Arme des Erlösers deuteten symbolisch darauf hin, daß er Alle umfassen, die ganze Menschheit gleichsam an sein liebendes Herz drücken wollte. Das *πάντας* (Vulgata *omnia*), obwohl unbeschränkt gemeint, ist also mit der sich von selbst verstehenden Einschränkung: „die sich ziehen lassen wollen“, zu nehmen. Oben 6, 44. wird das Ziehen des Menschen zu Christus hin dem Vater beigelegt, hier überträgt der Sohn es auf sich selbst. Natürlich; denn Beide, Vater und Sohn, ziehen durch den heil. Geist, der den Glauben und die Liebe im Menschen weckt und ihn dadurch in die innige Lebensgemeinschaft mit Christo setzt.

— Obgleich nun der Evangelist den Ausdruck ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς ausdrücklich von der Todesart des Erlösers verstanden wissen will, und er unten 18, 32. diese Deutung noch einmal bestätigt, so meinen dennoch neuere Ausleger, es sei diese Deutung des Evangelisten eine bloß mystische, die für das historische Verständniß nicht maaßgebend sei. Wegen des ἐκ τῆς γῆς, behaupten sie, könne der ganze Ausdruck zunächst und direkt nur von der Erhöhung Christi zur Rechten seines Vaters (7, 33. Apstg. 2, 33. 5, 31.), also von seiner Verherrlichung verstanden werden, welche Verherrlichung des Herrn allerdings durch seinen Kreuzestod vermittelt worden sei. So Meyer u. A. Allein wir dürfen unser Verständniß der Worte Jesu nicht über das des Jüngers der Liebe stellen. Nur soviel ist mit Erasmus u. A. einzuräumen, daß in dem räthselhaften, prophetischen ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς hier ein Doppelsinn liege: Jesus wollte zugleich andeuten, wie seine tiefste Erniedrigung grade seine Erhöhung, die entsetzlichste Schmach seine höchste Ehre sein werde; ähnlich wie nachher in den Ereignissen bei seinem Tode alles sich in dieser Weise bedeutungsvoll fügte: Zum Spott wurde er mit dem ihm zukommenden Purpur und der Krone angethan (19, 2.), und den ihm bei seinen Lebzeiten entzogenen rechtmäßigen Königstitel erhielt er im Tode (19, 19—22.); welche Umstände Johannes grade mit besonderem Nachdrucke anführt (v. Gerlach).

V. 34. Das Volk versteht wohl, daß Jesus in dem ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς von seinem Tode spreche, und findet diesen Ausspruch nicht vereinbar mit dem, was sie bei der Vorlesung der h. Schrift vom Messias gehört haben: „Wir, wir haben gehört aus dem Gesetze, daß der Messias bleibt in Ewigkeit." Sie dachten dabei ohne Zweifel an solche Stellen wie Ps. 110, 4. Dan. 7, 13 f., in welchen dem Messias ein ewiges Reich zugeschrieben wird (νόμος wie 10, 34. das ganze A. T. bezeichnend). Sie übersahen hierbei, daß in der prophetischen Anschauung des A. T's die erste und die zweite Ankunft des Herrn nicht klar geschieden ist, und meinten daher, daß der Messias schon bei seiner ersten Ankunft ewig bleiben werde. Deßhalb die verwundernde Frage: „und wie sagst du nun, daß der Sohn des Menschen muß erhöht werden", d. i. sterben, daß ihm somit kein ewiges Lebenbleiben auf der Erde

bestimmt ist? — Weil Jesus vorher V. 23. sich „Menschensohn" genannt hat, so gebraucht auch das Volk diesen Ausdruck. Es fühlt wohl, daß dieser Ausdruck verwandt sein müsse mit dem Messiasnamen, und will deßhalb die alttestamentlichen Stellen, welche von dem ewigen Bleiben des Messias sprechen, auch auf den Menschensohn anwenden; allein es konnte sich doch in diesem Ausdrucke nicht zurechtfinden, und kam deßhalb sogar auf die Vermuthung, Jesus verstehe unter *υἱὸς τ. ἀνθρ.* Jemand anders, als sich selbst. Daher die Frage: „Wer ist dieser Sohn des Menschen?" — Maldonat meint, Jesus habe zu den Worten V. 32. noch die Worte 3, 14.: *καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν —, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*, hinzugefügt, und aus diesen von dem Evangelisten hier übergangenen Worten habe das Volk den Ausdruck *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* genommen. Meyer ist der Ansicht, die Benennung *υἱὸς τ. ἀνθρ.* sei vom Volke aus Dan. 7, 13 f. entnommen, und er will in der letzten Frage desselben etwas Keckes, Naseweises finden, als sprächen sie: „Du bist mir ein schöner „Menschensohn", der nicht ewig am Leben bleiben, sondern, wie du es ausdrückst, erhöht werden soll." Dem Danielischen Menschensohn ist ewiges Königthum gegeben. Alles ohne Grund.

V. 35 f.: „Es sprach nun zu ihnen Jesus: Noch eine kleine Zeit ist das Licht unter euch! Wandelt, so lange ihr das Licht habet, damit nicht die Finsterniß euch überfalle; und wer da wandelt in der Finsterniß, weiß nicht, wohin er geht. So lange ihr das Licht habet, glaubet an das Licht, damit ihr Lichtsöhne werdet." — Jesus beantwortet also die aufgeworfene Frage nicht direkt, was auch nicht möglich gewesen wäre ohne ausführliche Erörterung, die aber hier nicht an ihrer Stelle war; sondern er leitet die Gemüther der Anwesenden auf das praktisch Wichtige hin, und er thut dieß mit der Innigkeit und dem Ernste des Scheidenden, der am Ziele steht. Er ist das Licht der Welt; nur noch kurze Zeit ist dieses Licht sichtbar unter ihnen (*ἐν ὑμῖν* = „in eurer Mitte"), mit seinem Hingange entweicht dieses Licht und die dunkle Nacht der Versuchung bricht herein. Sie sollen also diese kurze Zeit benutzen, um an das Licht zu glauben und glaubend dasselbe in sich aufzunehmen, um so selbst Kinder des Lichts zu werden. Mit andern Worten: Statt ihre Verstandes-

zweifel jetzt, wo es doch nicht möglich ist, sich lösen zu lassen, sollen sie vorläufig seinem Worte glauben, sein Licht in sich aufnehmen. In diesem Lichte des Glaubens wird ihnen später, wenn sie es auch jetzt noch nicht verstehen, das Wort vom Kreuze Gottes Kraft und Gottes Weisheit werden (vgl. 1 Kor. 1, 24.). Wenn sie dagegen jetzt von seinem lebendigen Worte sich nicht ziehen lassen, sondern in der Finsterniß ihres Sinnes beharren, dann werden sie nachher bei seinem Kreuzestode in die größte Gefahr kommen zu straucheln und zu fallen. — Die Vulg. hat: *adhuc modicum lumen in vobis est.* Darnach ist aber *modicum* nicht zu *lumen* zu ziehen, sondern für sich zu nehmen im Sinne von *modicum temporis* (vgl. 13, 33. 14, 19. 16, 16 ff.). Mit Lachm. und Tischend. ist beide Male nach der entscheidenden Bezeugung A. B. D. L. X. Minusk., Versionen ὡς zu lesen, statt ἕως der Recepta. Es ist aber ὡς = *dum* (Vulg.): „wie ihr das Licht habet", d. h. so lange ihr das Licht habet (vgl. Luk. 12, 58. Gal. 6, 10.). In καταλάβῃ, eigentlich „ergreife", ist die σκοτία als eine feindliche Macht gedacht (vgl. 1 Thess. 5, 4.).

**IV. Schlußbetrachtung des Evangelisten,** V. 36 b—50.

Mit den Worten: „Solches redete Jesus, und er ging weg und verbarg sich vor ihnen", beschließt der Evangelist die öffentliche Wirksamkeit des Herrn, der jetzt von dem öffentlichen Schauplatze abtrat und sich in den vertrauten Kreis seiner Jünger, vielleicht nach Bethanien (vgl. Luk. 21, 37.), zurückzog; und er stellt nun eine Schlußbetrachtung über den Unglauben seines Volkes an, indem er den Inhalt aller Reden Jesu an dasselbe kurz zusammenfaßt. Die wehmüthige Anklage des Prologs 1, 11.: „Er kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf", wird in diesem Epiloge wieder aufgenommen. Zuerst spricht er von den ganz ungläubig Gebliebenen; dann von denen, welche zwar gläubig geworden waren, aber aus Menschenfurcht ihren Glauben nicht öffentlich zu bekennen wagten. Der Zweck dieser Betrachtung ist offenbar darzuthun, daß durch diesen Unglauben der Juden nicht etwa Gottes Heilspläne vernichtet wurden, sondern daß sie vielmehr darin sich erfüllten. Zum Gedanken vgl. Röm. 10, 16 ff. 11, 1 ff.

V. 37 f.: „Obgleich er aber so viele Wunder vor ihnen gethan hatte, so glaubten sie doch nicht an ihn."

— τοσαῦτα kann, wie das latein. *tanta* (Vulg.), sowohl „so große" als auch „so viele" (vgl. 6, 9. 14, 9. 21, 11.) bezeichnen. Letztere Bedeutung möchte hier (mit Maldonat, Meyer) vorzuziehen sein: Die Menge der Wunder hätte sie überzeugen müssen, wenn sie nicht so ganz verblendet und verstockt gewesen wären. Der Beweis aus Jesu Wundern ist hier dem Evangelisten der wichtigste, weil sie den ersten und mächtigsten Antrieb zum Glauben gaben. — V. 38.: „Damit das Wort Jesaias', des Propheten, erfüllt würde, welches er sprach: „„Herr, wer hat geglaubt unserer Botschaft? und der Arm des Herrn, wem ist er kund geworden?"" — Die Stelle ist aus Jes. 53, 1. genau nach den LXX citirt. Das ἵνα ist hier, wie überall in der Formel ἵνα πληρωθῇ, im eigentlichen Sinne als „damit" zu fassen: es mußte so kommen, damit erfüllt würde, was Jesaias geweissagt hatte. S. zu Matth. 1, 22. Der Zusammenhang von Voraussage und wirklichem Eintreten ist aber hier, wo von menschlichen Handlungen die Rede ist, nicht so aufzufassen, als ob der Voraussage eine positive göttliche Vorausbestimmung zu Grunde liege: sondern die Voraussage gründet sich auf das göttliche Vorherwissen; und weil Gott in seinem Vorherwissen nicht irren kann, so muß das wirklich eintreten, was er durch die Propheten vorausverkündigt hat. Daß nun aber mit dieser Präscienz Gottes die menschliche Freiheit wohl bestehen könne, läßt sich leicht einsehen. Gott sieht die Handlungen der Menschen voraus, und alles, was er vorausgesehen, muß nothwendig geschehen. Aber er sieht die freien Handlungen der Menschen auch als freie voraus, und deßhalb müssen sie auch als freie von den Menschen gesetzt werden. Treffend der heil. Augustin. (de lib. arbitr. lib. 3. c. 4.): „Sicut tu memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt." — Die Klage des Jesaias über den Unglauben seiner Zeit gegen seine Predigt und gegen die von ihm verkündete Wirksamkeit Gottes war eine Prophetie auf den Unglauben, den der Messias erfuhr. Christus ist daher hier in der messianischen Deutung der Stelle das redende Subjekt, welches der Prophet einführt, nicht ist es der Evangelist mit den Gläubigen; und jener redet in κύριε Gott an. — τῇ ἀκοῇ ἡμῶν eigentlich: „dem von

uns Gehörten", d. i. der Botschaft, die sie von uns vernehmen (vgl. Röm. 10, 16.). Der Plural, ἡμῶν, faßt in der Erfüllung Gott und Christum zusammen (Meyer). — ὁ βραχίων κυρίου, d. i. hier: die in den Wundern Jesu sich erweisende Macht Gottes, welche von den Ungläubigen nicht verstanden wird.

V. 39 f.: „Deßhalb konnten sie nicht glauben, weil wiederum Jesaias gesprochen hat: „„Geblendet hat er ihnen die Augen und ihnen verhärtet das Herz, damit sie nicht sehen mit den Augen und verstehen mit dem Herzen und sich wenden, und ich sie heile."" — Das διὰ τοῦτο beziehen Viele auf das Vorhergehende, und fassen ὅτι als eine nähere Exposition einführend: „weil nämlich." Allein diese Beziehung und Fassung ist deßhalb unzulässig, weil οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν ein anderer Gedanke ist als οὐκ ἐπίστευον V. 37. Vielmehr geht διὰ τοῦτο auf das folgende ὅτι, ist also präparativ (vgl. 10, 17.). Nachdem das Faktum des Unglaubens der Juden ausgesprochen ist, wird nun der Grund desselben in dem göttlichen Verhängnisse ihrer Verhärtung nachgewiesen: weil Gott es vorausgesehen und durch den Propheten vorausgesagt hatte, mußte es sicher so kommen. Gott sah aber voraus, daß sie freiwillig sich verstocken würden; also lag das οὐκ ἠδύναντο zuletzt nicht in Gott, sondern in ihrem Geisteszustande. — Die Stelle ist aus Jes. 6, 9. 10. frei nach den LXX angeführt. Nach dem Grundtexte ist es der Prophet, der auf Befehl Gottes durch seine Predigt die Verblendung und Verhärtung bewirkt; hier, wo der Befehl als erfüllt nachgewiesen werden soll, sind die Imperfekta in das historische Tempus umgesetzt, und wird Gott, der Befehlende, zum Subjekte in τετύφλωκε und ἐπώρωσε gemacht (Tholuck). Das Subjekt zu ἰάσομαι (welches Futur. auch von ἵνα μὴ abhängig ist, s. zu Matth. 13, 15.) kann aber nicht Gott sein, eben weil dieser das Subjekt von τετύφλωκε ist, sondern muß Christus sein, dem, nach des Johannes typischer Deutung der Prophetie, der ganze Ausspruch von Jesaias in den Mund gelegt wird (Meyer). — Auch hier ist, wie V. 38., das ἵνα in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen, obgleich dadurch beim ersten Anblicke der Gedanke anstößig wird. Allein das ist eben der Fluch des Bösen und zwar der von Gott gewollte Fluch,

daß sich das Böse steigere und die Empfänglichkeit für das Gute endlich ganz aufhöre, so daß die herrlichste Offenbarung des Guten den beharrlich Bösen nach dem unwandelbaren Gesetze der Gerechtigkeit statt des Segens nur das Gericht bringt. Zum Gedanken vgl. Röm. 1, 24. 11, 7.

V. 41. Um zu zeigen, daß er mit vollem Rechte jene Worte des Propheten auf das Verhalten der Juden gegen Jesum beziehen könne, fügt der Evangelist hinzu: „Dieses sagte Jesaias, weil er sah seine Herrlichkeit; und er redete von ihm.“ Wir lesen mit Lachm. und Tischend. nach A. B. L. M. X. Sinait., Minusk. und einigen Versionen *ὅτι*, nicht mit der Recepta *ὅτε*, welches als eine Correktur anzusehen, weil man *ὅτι* nicht verstand. Bei der Lesart *ὅτι* wird mit *ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ* die prophetische Vision als Grund jener Prophetie des Jesaias angegeben. — Das *αὐτοῦ* kann nur auf Christus, das Subjekt von *ἰάσομαι* und die Hauptperson der ganzen Betrachtung, gehen. Die majestätische Erscheinung aber, welche der Prophet Jes. 6, 1 ff. hatte, war eine Erscheinung Jehova's. Christus also als der ewige Logos und Vermittler aller Offenbarung Gottes an die Creatur ist der Jehova des alten Bundes. Vgl. Hebr. 1, 2. 6. 10.

V. 42 f.: „Gleichwohl doch glaubten selbst (*καί*) von den Obern (d. i. Synedristen) Viele an ihn; aber der Pharisäer wegen bekannten sie es nicht, damit sie nicht aus der Gemeinschaft ausgeschlossen würden; denn sie liebten die Ehre von den Menschen mehr als sogar (*ἤπερ*) die Ehre von Gott.“ Mit diesen Worten straft der Evangelist diejenigen, welche wie Nikodemus (3, 1 ff.) ihren Glauben an Jesum aus Menschenfurcht nicht öffentlich zu bekennen wagten. Die Pharisäer werden hier als die gegen Jesum feindseligste und in und außer dem Synedrium mächtigste Partei genannt. Selbst ein Herodes fürchtete sich vor ihnen (Joseph. Antt. 18, 1. 2.). — Das *ὅμως μέντοι* = *verumtamen* (Vulgata) schränkt das vorher allgemein ausgesprochene Urtheil über den Unglauben der Juden ein. Ueber *ἀποσυνάγωγος γίνεσθαι* als Bezeichnung (des wahrscheinlich untersten Grades) der Excommunikation s. zu 9, 22. Zu *τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων* vgl. 5, 44., und zu *τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ* vgl. Röm. 3, 23.

V. 44 ff. Obgleich der Evangelist V. 36. die öffentliche Wirksamkeit Jesu beschlossen, so folgt dennoch hier eine, wie es beim ersten Anblicke scheint, ganz neue Rede des Herrn. Aeltere Ausleger nehmen deßhalb an, Jesus sei nach dem V. 36. erwähnten Weggange noch einmal wieder zurückgekehrt (Euthym. Zig.: *ἐνδόντος τοῖς Ἰουδαίοις τοῦ θυμοῦ, πάλιν ἀνεφάνη καὶ διδάσκει*), oder er habe im Weggehen das Folgende gesprochen. Allein davon deutet der Text selbst nichts an. Vielmehr hat Johannes durch die Schlußbetrachtung die öffentliche Wirksamkeit Jesu als geschlossen behandelt. Wir nehmen also besser mit den meisten Neuern an, daß die nun folgende Rede von dem Evangelisten aus Aussprüchen der verschiedenen Reden Jesu zusammengesetzt sei. Dem Unglauben der Juden gegenüber will der Evangelist am Schlusse noch einmal die stärksten und deutlichsten Erklärungen Jesu über seine Person und über die Nothwendigkeit des Glaubens an ihn als den kurzen Inhalt, als das Summarium aller bisherigen Reden zusammenfassen. Hierfür spricht zuerst der Umstand, daß das Folgende keinen Gedanken enthält, der nicht schon früher vorgekommen wäre; dann, daß die ganze folgende Rede aus lauter einzelnen Sentenzen, die ohne innern Zusammenhang nur äußerlich an einander gereiht sind, besteht und darin keine angeredete Personen vorkommen. Gut bemerkt v. Gerlach, zwischen der vorhergehenden Betrachtung des Evangelisten und diesen Reden Jesu sei etwa der Gedanke einzuschalten: „Wie war es sonst möglich, nicht an ihn zu glauben, und wie war es anders, als aus Trachten nach Menschenbeifall und -Gunst, erklärlich, daß man sich nicht zu ihm bekannte, da doch Jesus für sich, als Mensch, gar nichts suchte, und immer nur den Vater offenbarte und verherrlichte! Das hat er ja oft laut und nachdrucksvoll ausgesprochen, wenn er sagte u. s. w." Die Aoriste *ἔκραξεν καὶ εἶπεν* bezeichnen hiernach einfach nur: „er hat gerufen und gesprochen", ohne an sich den Zeitpunkt, welcher gemeint ist, näher zu bestimmen, oder sie drücken die öftere Wiederkehr aus: „Jesus aber pflegte zu rufen und zu sagen." — Das *ἔκραξεν* soll den Nachdruck hervorheben, womit der Herr die folgenden Aussprüche vor allem Volke verkündete, um so die Wichtigkeit derselben fühlbar zu machen und von vornherein die Entschuldigung der Unkunde abzuschneiden. Maldonat: „clamat, ne quam possint ignorantiae excusationem

praetexere" (vgl. 7, 28. 38.). Der erste Ausspruch: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat", kommt zwar den Worten nach in den bisherigen Reden Jesu nicht vor, wohl aber dem Gedanken nach. Vgl. 5, 36 ff. 7, 29. 8, 42. 10, 38. Ebenso der folgende: „und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat." Vgl. 8, 19. Beide Aussprüche sollen nur den Gedanken seiner Wesenseinheit mit dem Vater ausdrücken. — Das *οὐ - ἀλλά* ist nicht = *non tam - quam,* wie es häufig genommen wird, sondern schlechthin verneinend: das Objekt des Glaubens ist nicht die Person Jesu an sich in ihrer äußern Erscheinung, sondern der sich in ihm offenbarende Gott. S. Win. S. 439 f. — V. 46.: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder an mich Glaubende in der Finsterniß (in welcher er von Natur aus sich befindet) nicht bleibe." Vgl. 8, 12. 9, 5. 12, 35 f.

V. 47. f.: „Und wenn Jemand von mir die Worte gehört und nicht bewahrt haben wird — ich, ich richte ihn nicht (d. h. ich für meine Person bin sein einstiger Richter nicht); denn nicht bin ich gekommen, um die Welt zu richten, sondern die Welt zu retten." — Die Recepta hat *καὶ μὴ πιστεύσῃ;* es ist aber nach überwiegenden Zeugen zu lesen *καὶ μὴ φυλάξῃ.* Dieses *φυλάσσειν* schließt aber sowohl das treue Festhalten und Bewahren des Wortes Christi im Glauben (Nonnus: *καὶ μὴ ἀσυλήτοιο νόου σφρηγίδα φυλάξῃ*) als auch das Beobachten desselben im Leben ein. Vulgata: *et non custodierit.* — V. 48. Der Gegensatz zu *ἐγὼ οὐ κρίνω αὐτόν:* „Wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat seinen Richter; das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage." Jesus will sagen: Wer sein Wort, das er durch unläugbare Wunder als ein wahrhaftiges dargethan habe, ungläubig von sich stoße, der trage den innern Richter in sich; denn dieses Wort werde in der Stunde der letzten Entscheidung aus den Tiefen des schuldbewußten Herzens wieder auftauchen und ein verdammendes Urtheil sprechen, beziehungsweise das Urtheil des göttlichen Weltrichters als ein gerechtes und somit unvermeidliches rechtfertigen (August., Rupert.). Zum ganzen Gedanken vgl. 3, 17 f. 5, 45 ff. 8, 15 ff.

V. 49 f. Begründung des vorhergehenden Ausspruches: „Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, welcher mich gesandt hat, der hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen und was ich reden soll.“ Also Christi Wort ist Gottes Wort! — Zwischen τί εἴπω und τί λαλήσω ist nicht mit Einigen ein Unterschied zu machen (etwa so, daß εἰπεῖν die *oratio meditata*, λαλεῖν den *sermo familiaris* bezeichne, Maldon.), sondern die Ausdrücke werden gehäuft, um auszudrücken, daß Christus Alles und Jedes, was immer er gesprochen, im Auftrage seines himmlischen Vaters geredet habe. — Zum Gedanken vgl. 5, 30. 7, 16. — V. 50.: „Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges Leben ist; was also ich rede, rede ich so, wie mir gesagt hat der Vater.“ Hier ist ἐντολή das Aufgetragene selbst, die ihm vom Vater aufgetragene Lehre. Da diese nicht bloß ewiges Leben wirkt, sondern dieses selbst ist (vgl. 6, 63.), so verkündet Jesus sie rein und unverfälscht. Vgl. 3, 11.

---

# Zweiter Theil.

# Jesus im Kreise seiner Jünger.

(13, 1 — 17, 26.)

## §. 16. Das Fußwaschen. Ankündigung des Verrathes.

13, 1—30.

**I. Das Fußwaschen,** V. 1—20.

Aus der letzten Zeit des innigen Zusammenlebens Jesu mit seinen Jüngern hebt Johannes besonders die Fußwaschung hervor, welche, vielleicht äußerlich veranlaßt durch den beim Mahle hervortretenden Rangstreit der Jünger (s. zu Luk. 22, 24 ff.), in genauer Beziehung zu der Leidensgeschichte steht. Wie nämlich Jesu dienende Liebe gehorsam ward bis zum Tode am Kreuze für das Leben der Welt, so verschmähete sie es auch nicht, die schon gereinigten Jünger von allen ihnen noch anklebenden Fehlern zu reinigen; und wie das Kreuz Christi, seine Erhöhung von der Erde, die zerstreuten Kinder Gottes vereinigte, so sollte sein in der Fußwaschung gegebenes, mächtig wirksames Beispiel die in ihm Vereinigten durch demüthig und geduldig einander helfende und vergebende Liebe innig verbunden erhalten. Es ist dieser Bericht von der Fußwaschung die am tiefsten ergreifende unter allen Erzählungen des Evangelisten; denn hier vereinigen und durchdringen sich in wunderbarer Weise die Hoheit, die Selbstentäußerung und die Liebe unsers Heilandes.

V. 1. Was zunächst die Construktion und Verbindung angeht, so bildet V. 1. einen vollständigen Satz für sich (Vulg., Lachm., Tischend.), und nicht ist mit Mehreren V. 1—5. zu Einer Periode zu verbinden, so daß das εἰδώς V. 3. das εἰδώς

V. 1. wieder aufnehme, und mit V. 4. der Nachsatz beginne (Griesb., Scholz). Ferner gehört πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα nicht zu εἰδώς: „als aber Jesus vor dem Passahfeste wußte, daß seine Stunde gekommen sei" (Kling, Luthardt); auch nicht zu ἀγαπήσας, so daß das Geliebthaben vor dem Feste dem Lieben bis zu Ende gegenüberstehe: „nachdem er vor dem Feste des Passah - - die Seinigen geliebt hatte, liebte er sie bis an's Ende" (Wieseler, Tholuck). Gegen die erste Fassung spricht, daß der Ausdruck πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα als Angabe des Zeitpunktes, in welchem bei Jesu das bestimmte Bewußtsein seiner Todesstunde eingetreten, zu vag und unbestimmt wäre; gegen die zweite aber, daß es durchaus für die sinnige Art des Johannes unpassend erscheint, die Liebe Jesu in eine Liebe vor dem Feste und in eine Liebe vom Feste an einzutheilen. Und wer gibt uns das Recht, den Ausdruck πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα mit Ueberspringen des zunächst stehenden Participiums εἰδώς an das entferntere ἀγαπήσας anzuknüpfen? Ueberhaupt ist diese letztere künstliche Deutung nur erfunden, um den Bericht des Johannes mit dem der drei ersten Evangelisten in Einklang zu bringen. Indem man nämlich den Gedanken also faßt: „Jesus hatte vor dem letzten Passahfeste den Jüngern seine Liebe vielfach bewiesen; er wollte aber auch am Schlusse ihnen seine Liebe thatsächlich zeigen, und er that dieß grade beim Passahmahle dadurch, daß er ihnen die Füße wusch", — will man aus diesen Worten schließen, daß das V. 2. erwähnte Mahl grade in die Passahzeit fiel, somit Johannes in der besten Harmonie mit den drei ersten Evangelisten stehe (s. unten zu V. 2 ff.). — Allein richtig ist es πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα mit εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς zu verbinden und demgemäß zu übersetzen: „Vor dem Feste des Passah aber, als Jesus wußte, daß gekommen sei seine Stunde, um überzugehen aus dieser Welt zum Vater, da er die Seinigen, die in der Welt (waren), geliebt hatte, hat er bis zuletzt sie geliebt." Das εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς findet dann seine nähere Erklärung in V. 2 ff., und der einfache Gedanke ist: „Vor dem Passahfeste hat Jesus in dem Bewußtsein, daß die Stunde seiner Trennung von den Jüngern gekommen sei, diesen, welche er immer geliebt, auch noch den letzten Liebesbeweis vor seinem Tode dadurch gegeben, daß er

während des Abendmahles ihnen die Füße wusch." Daraus erhellt von selbst, daß, wenngleich die Zeitbestimmung *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* grammatisch zu *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* zu ziehen ist, dieselbe doch dem Sinne nach zu *δείπνου γινομένου* - - *ἤρξατο νίπτειν κ. τ. λ.* V. 2—5. gehört, hier also wieder ganz derselbe Fall wie 12, 1. eintritt. Nicht unrichtig, wenn auch unnöthig, ist es daher, wenn Langen (Die letzten Lebenstage Jesu, S. 99.) sich die Construktion dieses Satzes unterbrochen denkt und zu *πρὸ τῆς ἑορτῆς* aus dem folgenden *δείπνου γινομένου* ein *δεῖπνον ἐποίησεν* ergänzen will. — Die Partik. *δέ* ist bloß überleitend, nicht das *πρό* besonders betonend (Meyer). Wie lange vor dem Passahfeste dieses Mahl gehalten wurde, bei welchem jener letzte Liebeserweis stattfand, sagt unsere Stelle nicht; es erhellt aber aus V. 29. und aus 18, 28. 19, 14. 31., nämlich am 13. Nisan, Donnerstag Abend. Am 14. Nisan Abends trat mit dem Passahmahle die eigentliche Festfeier ein, nachdem Jesus an demselben Tage Nachmittags gekreuzigt war. Langen a. a. O. S. 106 ff. sucht zu harmonistischem Zwecke nachzuweisen, daß die eigentliche *ἑορτὴ τοῦ πάσχα* erst am Morgen des 15. Nisan begann, *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* also den 14. Nisan bezeichne. Wir lassen diese, allerdings etwas kühne, Behauptung auf sich beruhen, da wir in anderer ungezwungener Weise die Harmonie zwischen dem Berichte des Johannes und der drei ersten Evangelisten herstellen zu können glauben (s. zu V. 2 ff.). — Das Participium *ἀγαπήσας* ist dem *εἰδώς* coordinirt, und es ist, wie das *εἰς τέλος* andeutet, ein *ἀεί* (Nonnus) oder *ἀπ᾽ ἀρχῆς* zu ergänzen: „Da er immer oder von Anfange an sie geliebt, hat er auch noch schließlich ihnen einen rechten Liebesbeweis gegeben." Nicht ist *ἀγαπήσας* an den Zwecksatz *ἵνα μεταβῇ κ. τ. λ.* anzuschließen: „um überzugehen zum Vater, nachdem er geliebt hätte die Seinigen" (Meyer). Hiernach wäre das „nachdem er geliebt hätte" ein Zeugniß, welches ihm sein Gewissen bei jenem *εἰδώς κ. τ. λ.* gegeben, was aber durchaus ungehörig erscheint. — *τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ*, d. i. seine Jünger, die in der Welt waren und jetzt bei seinem Ausgange dort zurückbleiben sollten. — *εἰς τέλος* heißt „am Ende, schließlich, zuletzt" (vgl. Luk. 18, 5.), nicht „bis zur Entscheidung" (Lange: „er liebte sie so, daß die

Entscheidung daraus wurde, seine Liebesoffenbarung bei dem Liebesmahle führte die Entscheidung herbei.").

V. 2 ff. Das von Tischend. aufgenommene Präsens *γινομένου* statt des den Abschreibern geläufigeren *γενομένου* (Vulg. *coena facta)* ist hinreichend durch B. L. X. Sinait., Origenes verbürgt. — Die Recepta und auch Lachm. lesen *εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου ἵνα παραδῷ* (Lachm. *παραδοῖ* nach B. D*.) *αὐτόν*: „als der Teufel in das Herz des Judas - - (den Gedanken) eingeworfen hatte, daß er ihn überliefern sollte." Tischend. dagegen hat *εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης*, und diese Lesart, welche durch B. L. M. X. Sinait., mehrere Versionen (auch Itala und Vulg.), Origen. bezeugt ist, ist als die schwierigere vorzuziehen. Allerdings bleibt bei beiden Lesarten der Sinn im Wesentlichen derselbe. Denn die nähere Bestimmung, wessen *καρδία* gemeint sei, ergibt sich von selbst aus dem folgenden *ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας κ. τ. λ.* Bei *καρδία* an das Herz des Teufels zu denken, und *βάλλειν εἰς τὴν καρδίαν* im Sinne von *βάλλειν* oder *βάλλεσθαι εἰς νοῦν* = *in animum inducere, statuere, deliberare* zu nehmen und demgemäß zu übersetzen: „als der Teufel bereits einen Anschlag gemacht hat, damit ihn Judas überliefere" (Meyer), geht nicht wohl an. Also: „Und während das Abendmahl stattfindet, als der Teufel es bereits in das Herz geschleudert, daß ihn überliefern solle Judas, Simon's Sohn, der Iskariothe, obgleich er weiß, daß der Vater Alles ihm in die Hände gegeben hat, und daß er vom Vater ausgegangen ist und zum Vater zurückkehrt, steht er auf vom Abendmahle und legt die Oberkleider ab; und nachdem er ein Leintuch genommen, umgürtete er sich selbst. Dann gießt er Wasser in das (dastehende, *τόν*) Becken, und er fing an zu waschen die Füße der Jünger und (sie) zu trocknen mit dem Leintuche, mit welchem er umgürtet war." — Durch die Präsentia *ἐγείρεται, τίθησι, βάλλει*, dem die Participia Präs. und Perfekt. *γινομένου, βεβληκότος, εἰδώς* entsprechen, wird in der lebendigen Erinnerung des Evangelisten an diesen ewig denkwürdigen Abend die ganze Scene vergegenwärtigt. Man sieht es der ganzen Darstellung an, welch' tiefen Eindruck dieser Vorgang in dem Herzen des Jüngers der Liebe zurückgelassen

hat. — Das δεῖπνον, von welchem hier die Rede ist, war nicht, wie Einige (Lightf., Heß, neuerdings auch Wichelhaus) gemeint, ein gewöhnliches, am Abende des 13. Nisan, vermuthlich in Bethanien, gehaltenes Abendessen, sondern es war das von den drei ersten Evangelisten (Matth. 26, 20 ff. Mark. 14, 17 ff. Luk. 22, 14 ff.) berichtete Passahmahl, da die begleitenden Umstände, nämlich Bezeichnung des Verräthers und Ankündigung der Verläugnung des Petrus, ganz dieselben sind. Auch wird unten 21, 20. durch das ἐν τῷ δείπνῳ auf das δεῖπνον hier zurückgewiesen, dieses somit als ein besonders bedeutsames und der Gemeinde bekanntes hervorgehoben. Das Fehlen des Artikels hier spricht nicht dagegen, da derselbe grade bei δεῖπνον häufig ausgelassen wird (s. Börnem. zu Xenoph. *Conviv.* 1, 13.). Die Einsetzung der allerh. Eucharistie erwähnt Johannes nicht, weil er diese als bekannt aus den andern Evangelisten voraussetzte (vgl. 1 Kor. 11.), und die heilige Handlung selbst in täglicher Uebung war (Apstg. 2, 46.). Daher will er, besonders da er die Verheißung des heil. Abendmahles oben Kap. 6. berichtet hat, hier das Allbekannte nicht wiederholen, sondern wählt aus dieser reichen Nacht nur das aus, was seinem Zwecke, Jesum als den Eingeborenen vom Vater in der Fülle seiner Gnade und Wahrheit darzustellen, am meisten entsprach. Da es hier unbestimmt heißt δείπνου γινομένου und ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου, so fragt es sich, wann genau die Fußwaschung stattfand? Da das eigentliche Passahmahl mit seinem streng und genau vorgeschriebenen Ritus (s. zu Matth. 26, 26.) nicht unterbrochen werden durfte, so ist am wahrscheinlichsten, daß die Fußwaschung nach dem Passahmahle, aber vor dem Beginne des eucharistischen Mahles vorgenommen wurde. Grade da erscheint sie in ihrer symbolischen Bedeutung auch am passendsten. — Da Judas beim Fußwaschen gegenwärtig war, so soll das τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος κ. τ. λ. einerseits die Größe der Selbsterniedrigung des Erlösers, andererseits die Frechheit und Verdorbenheit des Judas hervorheben. Schon der starke Ausdruck βεβληκότος markirt die Schändlichkeit des Verraths: ein so finsterer Plan konnte in dem Herzen eines Jüngers nicht entspringen; er mußte von dem Geiste der Finsterniß in dasselbe hineingeworfen sein (vgl. Luk. 22, 3.: εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν). Auch der volle und an's Ende gesetzte Name Ἰούδας Σίμωνος

Ἰσκαριώτης hat tragischen Nachdruck. — Durch εἰδὼς ὅτι πάντα - - ὑπάγει wird ausgedrückt, daß Jesus in vollem Bewußtsein seiner messianischen Machtfülle (vgl. 17, 2.) und seines Ausganges vom Vater (vgl. 8, 42.) und seines baldigen Hinganges zum Vater, also in vollem Bewußtsein seiner göttlichen Würde diesen Sklavendienst des Fußwaschens an seinen Jüngern verrichtete. Jesus „umgürtete sich selbst mit dem Leintuche und goß Wasser in ein dastehendes Waschbecken", ganz so, wie es die Diener zu machen pflegten. — Haben wir nun hier unter δεῖπνον das Passahmahl zu verstehen, so erhebt sich die große Schwierigkeit, daß der Heiland nach Johannes das Passahmahl am Abende des 13. Nisan (s. zu V. 1.), nach den drei ersten Evangelisten aber am gesetzlichen Tage, am Abende des 14. Nisan gehalten hat, (vgl. Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. Luk. 22, 7.), eine Schwierigkeit, auf deren Lösung man seit zwei Jahrhunderten viele Gelehrsamkeit und großen Scharfsinn verwendet und die eine ganze Literatur hervorgerufen hat. Für die Literatur auf Wichelhaus (Versuch eines ausführlichen Commentars zu der Leidensgeschichte, S. 187 ff.) verweisend, bemerken wir über diese Frage in Kürze Folgendes. In dem Berichte über die letzten Lebenstage und über den Tag der Auferstehung des Herrn herrscht zwischen den vier Evangelisten in der Angabe der Wochentage, wann das Einzelne geschehen, die vollste Harmonie. Nach Allen hielt Jesus sein letztes Passahmahl am Donnerstag Abend, wurde in der Nacht zum Freitage im Garten Gethsemane gefangen genommen und zu den Hohenpriestern geführt, am Freitage Morgens von Pilatus und Herodes verhört, ungefähr um 12 Uhr Mittags (s. zu 19, 14.) gekreuzigt und vor Sonnenuntergang begraben; den Sonnabend über ruhete der Herr im Grabe und stand am frühen Morgen des Sonntags vom Tode wieder auf. Die Divergenz tritt erst ein, wenn wir auf die Monatstage reflektiren, welche den einzelnen in Rede stehenden Wochentagen entsprechen sollen. Nach den drei ersten Evangelisten hat Jesus das Passahmahl an dem gesetzlichen Tage gehalten, ist am ersten Feiertage des Passahfestes gekreuzigt worden, hat am zweiten im Grabe geruht und ist am dritten wieder auferstanden; nach ihnen entsprach also der Donnerstag dem 14., der Freitag dem 15., der Samstag dem 16. und der Sonntag dem 17. Nisan. Nach Johannes aber feierte der Herr das Passahmahl am 13.

Nisan, starb am 14., also an demselben Tage Nachmittags, an welchem Abende das Passahmahl gesetzlich sollte gehalten werden, ruhete den 15. Nisan, also den ersten Feiertag im Grabe und stand am 16. Nisan wieder auf. Und dieses verschiedene Resultat ergibt sich nicht etwa aus einem oder andern, vielleicht etwas ungenauem, Ausdrucke, der auch anders könnte erklärt werden, sondern alle Zeitbestimmungen der drei ersten Evangelisten sind von der Art, daß nach ihnen Jesus das gesetzliche Passah am 14. Nisan noch mitgefeiert haben muß, alle johanneischen dagegen so, daß er es nicht mitgefeiert haben kann. In neuerer Zeit nun haben Viele gänzlich darauf Verzicht geleistet, den Bericht des Johannes mit dem der drei ersten Evangelisten in Einklang zu bringen; die Differenz, meinen sie, sei einfach als solche anzuerkennen; wer das Richtige habe, sei nicht mit Sicherheit zu entscheiden, wahrscheinlich aber Johannes. Bei den drei ersten Evangelisten habe sich eine Zeitverschiebung unvermerkt vielleicht dadurch eingeschlichen, daß sie das heil. Liebesmahl, welches Christus in den letzten Stunden vor seiner Gefangennehmung einsetzte, von dem Passahmahle nicht unterschieden und so dessen Einsetzung auf den 14. Nisan setzten (Ewald). *) Andere dagegen haben mit löblichem Eifer immer von Neuem an diesem Probleme ihre

*) Aehnlich Meyer (zu Joh. 18, 28.): „Die Frage, wie das richtige Zeitverhältniß in der synoptischen Ueberlieferung um Einen Tag verschoben werden konnte, entzieht sich einer historisch nachweislichen Lösung. Am natürlichsten aber bietet die Abendmahlsstiftung den Anknüpfungspunkt dar, sowohl durch die Beziehungen, welche Jesus selbst in seinen damit zusammenhängenden Reden dem Abendmahle auf das Passahmahl gab, von dessen Idee er bewegt war (Luk. 22, 15.), als auch durch die Anschauung vom Abendmahle als dem antitypischen Passahmahle, welche Anschauung nothwendig aus der apostolischen Auffassung Christi als des Passahlammes (19, 36. 1 Kor. 5, 7.) sich entwickeln mußte, sofern er im Abendmahle sich selbst, sich das vollendete Osterlamm, was er eben durch seinen Tod zu werden im Begriffe gewesen, zum Genusse gegeben hätte. So ward der Stiftungstag des Abendmahls in der antitypischen Betrachtungsweise desselben ein idealer 14. Nisan, und in der Ueberlieferung vermöge der Rückwirkung der Idee auf dieselbe allmählich ein wirklicher, und folgeweise die παρασκευή, welche als der Sterbetag feststand, aus dem Rüsttage auf Ostern (14. Nisan), wie ihn Johannes wieder festgestellt hat, der Rüsttag auf den Sabbath, diesen nicht als den ersten, sondern als den zweiten Ostertag betrachtet.“

Kräfte versucht. Die verschiedenen harmonistischen Versuche jedoch hier im Einzelnen durchzugehen und zu widerlegen, würde uns viel zu weit führen; wir müssen uns damit begnügen, Eine Hypothese, welche für uns die bei Weitem größte Wahrscheinlichkeit hat, in etwa näher zu erörtern. Es ist die von Aug. Serno in seinem Schriftchen: „Der Tag des letzten Passahmahles", Berl. 1859, aufgestellte. Dieser, sich stützend auf Ideler (Handb. der mathemat. und technischen Chronol. Bd. 1. S. 477 ff.), geht aus von der verschiedenen Bestimmung des Neumondes bei den Juden. Da nämlich der Erste eines jeden Monats, der רֹאשׁ חֹדֶשׁ, nicht durch astronomische Berechnung, sondern durch unmittelbare Beobachtung des ersten Erscheinens der schwachen Sichel des Neumondes bestimmt wurde, diese Beobachtung aber von den Zufälligkeiten der atmosphärischen Vorgänge an jedem Orte abhängig war, so herrschte am 30. eines jeden Monats natürlich an vielen Orten, wo die unmittelbare Beobachtung nicht gelungen war, Ungewißheit, ob man wirklich den 30. des laufenden Monats oder den 1. des folgenden zu zählen habe.*) Dieß war von Einfluß auf die Feier der Feste. Da diese nämlich an bestimmte Monatstage geknüpft waren, z. B. das Passahfest an den 15. und 21. Nisan, das Pfingstfest an den 6. Sivan, das Laubhüttenfest an den 15. und 22. Tisri, so konnte es also geschehen, daß die auswärtigen Juden in Galiläa, Syrien, Aegypten schon den 15. Nisan, 6. Sivan, 15. Tisri zählten, an denselben Tagen, wo in Jerusalem erst der 14. Nisan, 5. Sivan und 14. Tisri war, oder auch umgekehrt. Anfangs verkündete man von Jerusalem aus durch Signalfeuer, die man auf den Bergen anzündete, den Eintritt des Neumondes und als Mißbrauch damit getrieben wurde (besonders durch die den Juden feindlichen Samariter), durch ausgesandte Boten. Letztere Aushülfe war natürlich in einem sehr beschränkten Kreise wirksam, da sie nur innerhalb vier und zwanzig Stunden von Interesse war. Da nun eine völlige Conformität in der Zählung der dem Nisan, Sivan und Tisri vorhergehenden Monate Adar, Ijar und Elul durch Nachrichten von Jerusalem, dem kirchlichen

*) Der synodische Mondenmonat hat 29 Tage 12 Stunden 44 Minuten und 3 Secunden.

Centrum, nicht bewirkt werden konnte, so sah man sich genöthigt, ein für alle Mal durch eine Regel eine Aushülfe zu suchen, die dem an die gleichzeitige Festfeier sich knüpfenden religiösen Bedürfnisse Genüge that. Man verdoppelte nämlich die Festtage, so daß man den Anfang und Schluß des Passah-, Pfingst- und Laubhüttenfestes an zwei nach einander folgenden Tagen feierte. So mußte, da die Differenz immer nur Einen Tag betragen konnte, der Zweck erreicht werden, daß wenigstens Ein Tag des Festes von den israelitischen Gemeinden aller Orte zugleich festlich begangen wurde. Das ist ja grade der Grundgedanke bei der durch eine chronologische Bestimmung fixirten Zeit eines kirchlichen Festes, daß das Bewußtsein der Gemeinsamkeit belebt und gestärkt wird, daß Alle die, welche des gleichen Glaubens leben, sich auch desselben vermittelst des Cultus möglichst in einem Zeitmomente bewußt werden sollen. Die von Auswärts nach Jerusalem kommenden Festpilger feierten daher, gemeinsam mit ihren in der Heimath zurückgebliebenen Familiengliedern und Verwandten, falls in der Zählung des Datums eine Differenz eingetreten war, das Passahmahl am Abende ihres 14. Nisan und nicht am 14. der Hierosolymitaner; im Andenken an die in der Heimath zurückgelassenen Angehörigen zogen sie den heimischen Passahtag dem jerusalemischen vor. Hierzu kommen aber noch zwei andere sehr bedeutende Umstände. Eines Theils waren die zum Feste gekommenen Israeliten, welche den Hierosolymitanern um eine Einheit in der Zählung der Monatstage voraus waren, offenbar im Rechte; denn bei ihnen mußte die unmittelbare Mondbeobachtung möglich gewesen sein, da sie den vorhergehenden Monat Adar als mangelhaft (ein Monat von 29 Tagen hieß mangelhaft, חֹדֶשׁ חָסֵר, ein Monat von 30 Tagen voll, חֹדֶשׁ מָלֵא) erkannt, und den richtigen Rosch chodesch gefunden hatten; sie konnten sich also um so weniger veranlaßt sehen, von ihrer überzeugungsmäßig richtigen Bestimmung des 14. Nisan abzugehen. Andrerseits aber hatte selbst die Priesterschaft und geistliche Oberbehörde zu Jerusalem Ursache, einer solchen Begehung des Passahfestes billigend zuzusehen, da einmal die doppeltägige Feier feststand und, bei dem unerhört großen Zusammenfluß der Israeliten zu Jerusalem in den Festtagen, eine Vertheilung der Opfergeschäfte auf zwei Tage höchst wün-

schenswerth, ja nothwendig war.*) Nur mit dieser Annahme heben sich alle chronologischen Schwierigkeiten der evangelischen Relationen über den Todestag des Herrn. Wir nehmen also an, daß Jesus, der mit seinen Jüngern nach Jerusalem zu seinem

---

*) Zum bessern Verständniß des oben Gesagten mag es dienen, wenn wir die betreffende Stelle aus Ideler's Handb. der mathematischen und technischen Chronologie, Bd. I. S. 512. hier anführen. Sie lautet: „So lange der große Rath (Sanhedrin) seinen Sitz in Jerusalem hatte (bis zur Zerstörung des zweiten Tempels), berechnete man den Eintritt des Neumondes, so gut man konnte; man sah es aber gern, wenn vor Bekanntmachung des Neumondes wenigstens zwei glaubwürdige Männer vor dem Rath erschienen und aussagten: um die und die Zeit haben wir den Neumond gesehen. Wurde derselbe am 30. Monatstage angemeldet, so erklärte der Rath den abgelaufenen Monat für mangelhaft; erfolgte aber am 30. Tage noch keine Anzeige, so legte man denselben noch dem alten Monat bei und erklärte diesen für voll. Da nun auf diese Weise bei trüber Witterung leicht zwei oder mehr dreißigtägige Monate aufeinander folgen konnten, wodurch sich der Kalender gegen den Himmel verschoben haben würde, so setzte man fest, daß das Jahr nicht weniger als vier und nicht mehr als acht volle Monate erhalten solle. Da nun von der Bestimmung des ersten Monatstages die Feier sämmtlicher Feste abhing, so kam es darauf an, die Kunde davon überallhin möglichst schnell zu verbreiten. Dieß geschah anfangs durch Signalfeuer, und als Mißbrauch damit getrieben wurde, durch ausgesendete Boten. Letzteres Mittel war jedoch unzulänglich, da sich zur Zeit des zweiten Tempels viele Juden außerhalb Palästina, in Syrien, Aegypten und anderswo niedergelassen hatten, zu denen die Kunde auf diesem Wege nicht schnell genug gelangen konnte. Es wurde also festgesetzt, daß überall, wohin die Boten nicht zur rechten Zeit kamen, nach Ablauf von 29 Monatstagen der folgende Tag Rosch chodesch, Neumond heißen solle. War nun der abgelaufene Monat mangelhaft, so galt der Rosch chodesch für den ersten Tag des neuen Monats; war er dagegen voll, so führte sein letzter Tag diesen Namen und es wurden dann zwei Tage mit demselben bezeichnet, der letzte Tag des abgelaufenen Monats und der erste des neuen. Zugleich wurden alle wichtigen Feste, nämlich der erste und letzte Tag des Passah, des Wochenfestes, des Neujahrsfestes und der erste und letzte Tag des Laubhüttenfestes verdoppelt, damit, wenn in den Provinzen ein mangelhafter Monat für voll und umgekehrt genommen worden war, das Fest wenigstens an einem von beiden Tagen überall zugleich gefeiert werden möchte. Diese Einrichtung besteht bis auf den heutigen Tag, ungeachtet die Dauer der Monate jetzt völlig bestimmt ist, also über den rechten Tag der Feier eines jener Feste weiter kein Zweifel obwalten kann.“

letzten Passahmahle von Galiläa aus heraufgekommen war, die an seinem galiläischen Aufenthaltsorte herrschende Zählungsweise, welche in diesem Jahre grade der jerusalemischen um Einen Tag voraneilte, mit dahin gebracht hatte; und zwar gestaltete sich der Kalender der jerusalemischen und auswärtigen Israeliten in diesem Jahre folgendermaßen:

| Jerusalemische: | | | | Auswärtige: | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 8. | Nisan, | Sabbath | = | 9. | Nisan, | Sabbath | (Salbung in Bethanien, 12, 1.) |
| 9. | " | Sonntag | = | 10. | " | Sonntag | (Einzug in Jerusalem, 12, 12 ff.) |
| 10. | " | Montag | = | 11. | " | Montag | |
| 11. | " | Dienstag | = | 12. | " | Dienstag | |
| 12. | " | Mittwoch | = | 13. | " | Mittwoch | |
| 13. | " | Donnerst. | = | 14. | " | Donnerst., | Passahmahl. |

Hiernach feierte der Heiland am Donnerstag Abend, den 13. Nisan nach der Zählung der Hierosolymitaner, den 14. nach der Zählung der Galiläer und vieler andern ausländischen Israeliten, das Passahmahl, gerieth in der darauf folgenden Nacht in die Gewalt seiner Feinde, litt und starb am Kreuze Freitag, den 14. Nisan der jerusalemischen, den 15. der auswärtigen Israeliten. Am Abende seines Todestages wurde von den ersteren und den mit ihnen dieses Mal etwa harmonirenden Auswärtigen das Passahmahl gehalten. So steht der Bericht des Johannes im besten Einklange mit dem der drei ersten Evangelisten. Man kann nicht einmal sagen, daß diese der Zählungsweise der Fremdlinge, Johannes aber der der Einheimischen gefolgt sei, sondern beide Relationen zählen überhaupt nicht die Tage, sondern ihre Vergleichung ergibt erst den Schluß, daß die Einsetzung des heil. Abendmahls und die Gefangennehmung Jesu am 14. Nisan geschah, und dann wieder, daß der unmittelbar darauf folgende Tag ein Freitag und gleichfalls ein 14. Nisan war. — So im Wesentlichen und oft wörtlich Serno. Bei dieser Hypothese erklärt sich eine andere, sonst sehr auffallende Erscheinung ganz von selbst. Obgleich nämlich die drei ersten Evangelisten ganz bestimmt als den Todestag Jesu den 15. Nisan, den ersten Passahfeiertag, also einen Tag, der sabbathlichen Charakter hatte und an welchem alle Geschäfte ruhen mußten, bezeichnen, so enthält ihre Erzählung doch so manche Spuren, welche andeuten,

daß der Tag der Kreuzigung ein Werkeltag war. Dahin gehört die förmliche Plenarsitzung des Synedriums am Morgen dieses Tages, die Hinführung Jesu zu Pilatus und die Anklage desselben vor diesem (Matth. 27, 1 ff.), die Bemerkung, daß Simon von Cyrene vom Acker kam (Mark. 15, 21.), die Abnahme Jesu vom Kreuze und seine Bestattung (Mark. 15, 42 ff.), die Angabe, daß die Frauen, von dem Begräbniß Jesu zurückgekehrt, Salben und Spezereien bereiteten, um sie am zweitfolgenden Tage, am Tage nach dem Sabbathe zum Grabe zu bringen (Luk. 23, 56 ff.) u. s. w. *) Alle diese Züge haben zusammengenommen ein um so bedeutenderes Gewicht, weil sie ganz unbefangen und zum Theil nur nebenbei hingestellt sind. Bei unserer Annahme aber, daß Jesus nach jerusalemischen Kalender am 14. Nisan, etwa zur Zeit, wo die Hierosolymitaner ihre Passahlämmer schlachteten, starb, verlieren sie alles Auffällige. Auch nach jüdischen Berichten (Gamara Babyl. in Sanhedr. 6, 2.) wurde Jesus *vespera paschatis*, d. i. am 14. Nisan hingerichtet.

V. 6 ff.: „Er kommt nun zu Simon Petrus. Dieser spricht zu ihm: Herr! du mir die Füße waschen?!" — Chrysost. und Euthym. Zig. meinen, Jesus habe mit der Fußwaschung bei Judas angefangen und mit Petrus aufgehört, wovon der Text nichts sagt; Augustinus dagegen und mit ihm die Meisten glauben, daß der Herr bei Petrus den Anfang gemacht habe, und dieß ist auch schon von vorn herein wahrscheinlich. Denn die Rangfolge der Apostel, nach welcher Petrus überall die erste Stelle einnimmt (vgl. Matth. 10, 2. 16, 18.), konnte kaum von Christo bei dieser Gelegenheit ignorirt werden. Auch der Protest des Petrus führt darauf. Jeder andere Jünger würde gewiß ebenso protestirt haben, und hätte der eine oder der andere aus Schüchternheit geschwiegen, so hätte der feuerige

*) Die Kreuzigung selbst übergehen wir, da man vielfach versucht hat nachzuweisen, daß eine Hinrichtung am ersten Feiertage den Juden gestattet gewesen sei (s. bes. Wieseler, Chronolog. Synopse S. 361 ff.). Allein trotz dieses versuchten Nachweises bleibt die Sache noch immer sehr unwahrscheinlich, und hat Apstg. 12, 3 ff. wider sich. Wollte man aber den vorliegenden Fall als Ausnahme von der Regel betrachten, so wäre er in der That unklug gewesen und mit der vom Synedrium wohl erkannten großen Gefahr (Matth. 26, 5.) unvereinbar.

Petrus sich ohne Zweifel in's Mittel gelegt. Das ἔρχεται οὖν spricht nicht gegen diese Ansicht (Meyer), sondern vielmehr dafür. V. 5. sagt ganz allgemein, daß Jesus anfing seinen Jüngern die Füße zu waschen; V. 6. aber fügt hinzu, bei wem er anfing, und das οὖν knüpft bestimmt an das ἤρξατο an: „er kömmt also", d. i. indem er nun anfing, kömmt er u. s. w." — Höchst charakteristisch ist hier das Benehmen des Petrus. Wir sehen darin wieder ganz den eifrigen, raschen, mit so inniger Liebe seinem Meister zugethanen Apostel, den aber hier seine Liebe und sein Eifer irre leiten. Das σύ μου ist eine emphatisch contrastirende Zusammenstellung. Chrysostom.: „Das Wort „Du" hat einen großen Nachdruck; er brauchte nichts weiter als Du zu sagen, das heißt: mit den Händen, mit welchen du der Blinden Augen aufgethan, die Aussätzigen gereinigt und die Todten erweckt hast!" August.: „Quid est *tu?* quid est *mihi?* Cogitanda sunt potius quam dicenda, ne forte, quod ex iis verbis aliquatenus dignum concipit anima, non explicet lingua." — V. 7. Jesus spricht: „Was ich thue (d. h. was der eigentliche Sinn und die Bedeutung dieser Handlung ist) weißt du jetzt nicht; du wirst es aber erkennen nachher." Unten V. 13—17. erklärt er ihnen nämlich selber die Bedeutung dieser Handlung. Vorläufig wollte er mit diesen Worten den Petrus zum gläubigen Gehorsam zurückführen. Als aber die Worte noch nicht fruchteten, Petrus vielmehr kategorisch und entschieden (οὐ μή) erklärt: „Du sollst mir in Ewigkeit die Füße nicht waschen", da spricht der Herr strafend: „Wenn ich dich nicht gewaschen haben werde, so hast du keinen Theil mit mir", d. h. keinen Antheil an meinem Reiche, bist du von meiner Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Fußwaschung war einerseits ein Symbol der Reinigung von allem noch anhängenden sündhaften Wesen (V. 10), andererseits wollte Jesus dadurch seine Jünger hauptsächlich Demuth und Liebe lehren (V. 13—17.). Wenn also Petrus sich dem, was durch die Fußwaschung bezeichnet, geübt und gefordert wurde, entzog, so entzog er sich eben damit der reinigenden Kraft Christi, und sagte sich los von den zwei Grundtugenden eines Christen, der Demuth und Liebe. — Der Ausdruck μέρος ἔχειν μετά τινος (Matth. 24, 51. Luk. 12, 46.) nach dem Hebräischen: חֵלֶק עִם

oder חֵלֶק אֵת 5 Mos. 10, 9. 12, 12. 14, 27. Ps. 50, 18. — V. 9.: „Es spricht zu ihm Simon Petrus: Herr, nicht die Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt!" — Die Worte Jesu: „so hast du keinen Theil mit mir", dringen bei Petrus durch. Keine Gemeinschaft mehr zu haben mit seinem Herrn und Meister, dem er mit so inniger, heißer Liebe zugethan ist, das ist ihm der schrecklichste Gedanke. Er geht daher, ganz seinem Charakter gemäß, sofort in das entgegengesetzte Extrem über (*ἐν τῇ παραιτήσει καὶ ἐν τῇ συγχωρήσει σφοδρότερος, ἑκάτερα γὰρ ἐξ ἀγάπης*, Cyrill.); er will jetzt nicht bloß seine Füße, sondern auch die übrigen unbekleideten Körpertheile, seine Hände und sein Haupt, gewaschen haben, um der Gemeinschaft mit Jesu in seiner ganzen Fülle theilhaft, um so innig als möglich mit ihm vereinigt zu werden.

V. 10 f. Hier deutet der Heiland auf die symbolische Bedeutung der Fußwaschung hin. Anknüpfend an die Sitte des Orients, vor einem Festmahle ein Bad zu nehmen, sagt er: „Wer sich gebadet hat, hat nur nöthig die (vom Wege wieder bestaubten) Füße sich zu waschen; vielmehr ist er (abgesehen von dieser nöthigen Reinigung der Füße) ganz rein." — *ὁ λελουμένος* ist bildliche Bezeichnung des von groben Sünden Gereinigten, des Wiedergeborenen (vgl. 3, 2 ff.). Die Apostel nun waren, Judas ausgenommen, durch die Lebens- und Liebesgemeinschaft mit ihrem Heilande bereits wiedergeboren, ihrer ganzen ethischen Persönlichkeit nach durch sein Wort gereinigt (vgl. 15, 3., s. auch zu 3, 22. Anmerk.); sie bedurften also nur noch der Reinigung von dem Schmutze geringerer Sünden und täglicher Gebrechen, besonders jetzt, wo sie sich zum Empfange der heiligen Eucharistie anschickten. *) Daher fährt der Herr, den allgemeinen Satz auf seine Apostel anwendend, fort: „Auch ihr seid rein, aber — fügt er mit tiefem Schmerze

---

*) Ganz willkürlich haben Theophyl. u. A. die Bedeutsamkeit des *νίψασθαι τοὺς πόδας* speciell auf Jes. 52, 7. (vgl. Röm. 10, 15.) bezogen: „Sie waren rein durch die Lehre, aber die Füße mußten zum Apostolate geweiht werden." Auch die direkte Beziehung des *λελουμένος* auf die Taufe und des *νίψασθαι τοὺς πόδας* auf das Sakrament der Buße (Cypr., Ambros., August. u. A.) findet im Contexte keine Berechtigung.

hinzu — aber nicht Alle!“ Und diese Worte näher erklärend sagt der Evangelist V. 11.: „Er wußte nämlich seinen Ueberlieferer; daher sagte er: Nicht Alle seid ihr rein!“

V. 12 ff. Die paränetische Bedeutung der Fußwaschung. Nachdem Jesus die Fußwaschung vollbracht und sich wieder zu Tische gesetzt hatte, fragte er seine Jünger: „Wisset ihr, was ich euch gethan habe?“ d. i. verstehet ihr die tiefere Bedeutung der Handlung, die ich an euch verrichtet habe? — Und er fährt dann V. 13. fort: „Ihr rufet mich Lehrer und Herr! und ihr saget recht; denn ich bin es.“ Die Rabbinenschüler pflegten ihre Lehrer nicht bei deren Namen zu nennen, sondern titulirten sie רַבִּי und מָר. Ueber den Nominativ in Anreden s. Win. S. 164. — V. 14 f.: „Wenn nun ich euch die Füße gewaschen habe, ich der Herr und der Lehrer, so müsset auch ihr einander die Füße waschen. Ein Beispiel nämlich habe ich euch gegeben, damit, wie ich euch gethan habe, auch ihr thuet.“ Mit den Worten *καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε κ. τ. λ.* fordert Jesus nicht das Aeußere der Handlung, sondern ihren innern Sinn und Gehalt. Er will sagen: so müsset auch ihr einander in Demuth, fern von Rang- und Herrschsucht, Werke der Liebe erweisen, in Selbstverläugnung für die sittliche Reinigung und Läuterung Anderer thätig sein. Daß die Jünger diese Worte auch so verstanden haben, beweiset allein schon der Umstand, daß das Fußwaschen nicht in das Rituale der apostolischen Kirche aufgenommen wurde. *) Die Fußwaschung am Gründonnerstage wurde erst im vierten Jahrhunderte zur Vergegenwärtigung dieser demüthigen Liebesthat des Herrn eingeführt. — V. 16 f.: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Nicht ist der Diener größer als sein Herr, noch auch der Gesandte größer als der, welcher ihn gesandt hat. Wenn ihr dieses wisset, selig seid ihr, falls ihr es thuet.“ Jesus will sagen: Weil ich, euer Herr und Sender, eine so demüthige, selbstverläugnende Liebe gezeigt habe, müsset ihr, die Diener und Gesandten, also um so

---

*) Wenn der heil. Bernard die Fußwaschung Christi ein sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum nennt, so ist er weit entfernt, dieselbe damit für ein eigentliches Sakrament zu erklären; vielmehr bezeichnet ihm sacramentum soviel als symbolum.

mehr dieselbe Gesinnung unter einander erweisen. Vgl. 15, 20. Matth. 10, 24. Luk. 6, 40. — Der Plural ταῦτα bezieht sich auf die ganze Rede V. 13—16., in welcher diese Liebesgesinnung enthalten und empfohlen ist. Das εἰ setzt bestimmt; ἐάν ist „falls ihr u. s. w." Das Wissen ist objektiv gegeben (οἴδατε δὲ αὐτὰ παρ' ἐμοῦ μαθόντες, Euthym. Zig.), das Thun subjektiv bedingt (Meyer, s. Win. S. 264.). Der Herr will mit diesen Worten zugleich darauf hinweisen, welche große Kluft grade bei diesem Gebote zwischen der Einsicht und der Ausübung sich aufzuthun pflegt. Es ist der menschliche Stolz, welcher diese Kluft bildet.

V. 18 f. In dem vorhergehenden „falls ihr es thuet" liegt indirekt die Hoffnung und das Zutrauen ausgesprochen, daß die Jünger so handeln werden. Diese Hoffnung konnte Jesus aber zu Judas nicht hegen; daher fügt er hier hinzu: „Nicht von euch allen rede ich", d. h. ich weiß, nicht Alle habet ihr dieses Wissen und Thun, was selig macht. In dem Folgenden: „Ich, ich kenne die, welche ich ausgewählt habe", liegt eine Begegnung des möglichen Vorwurfs, als habe er den Verräther nicht durchschaut. „Aber (auch den Judas hat er zum Jünger gewählt) damit die Schrift erfüllt würde: „„Der mit mir aß das Brod, hat erhoben wider mich seine Ferse."" Zu ἀλλά ergänzen wir am natürlichsten (mit Meyer) aus dem Vorhergehenden ἐξελεξάμην αὐτούς: „aber ich habe diese Auswahl getroffen, damit die Schrift u. s. w." Die Meisten fassen diese Worte als Gegensatz zu οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω, und suppliren entweder zu ἀλλά ein τοῦτο γέγονε: „nicht von euch allen rede ich, sondern dieß geschah, damit u. s. w.", was aber gesucht erscheint; oder sie verbinden ἀλλά unmittelbar mit ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ und nehmen ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ als Zwischensatz: „sondern — damit die Schrift erfüllt würde — der mit mir aß das Brod u. s. w.", was aber dem Gewichte grade dieses Zwecksatzes im Zusammenhange nicht entspricht. — Ueber ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ s. zu Matth. 1, 22., vgl. Joh. 12, 38. Die Stelle ist frei citirt aus Ps. 41, 10., wo der heilige Sänger über die Treulosigkeit seines Freundes klagt. Ist David, den die Ueberschrift nennt, der Verfasser dieses Psalms, so hat er bei den hier angeführten Worten wahrscheinlich speciell den Verräther Achitophel (vgl. 2 Sam. 15, 31 ff.) im Auge.

Wie David ein Typus des Messias, so war Achitophel ein Vorbild des Judas. — ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον (im Hebräischen: אוֹכֵל לַחְמִי, LXX ὁ ἐσθίων ἄρτους μου) d. h. der mein Tischgenosse und Freund war, und von meinen Wohlthaten lebte. Den Ausdruck ἐπαίρειν τὴν πτέρναν nehmen Viele im Sinne von πτερνίζειν, „einem beim Ringkampfe den Fuß unterschlagen, einem im Laufen ein Bein stellen"; daher metaphorisch: „Jemand betrügen, überlisten." Allein überlistet wurde Jesus von Judas eigentlich nicht. Daher besser: „er hat seine Ferse bereits aufgehoben, um mir einen Fußtritt zu geben." LXX: ἐμεγάλυνεν ἐπ' ἐμὲ πτερνισμόν. Die Vulgata hat das Futur.: *levabit contra me calcaneum suum.* — V. 19.: „Von jetzt an sage ich es euch, ehe es geschieht, damit ihr, wann es geschehen ist, glaubet, daß ich es bin." — ἀπ' ἄρτι behält seine gewöhnliche Bedeutung: von jetzt an wies Jesus mehrmals und bestimmter auf den Verräther hin. Bei aller Schonung gegen den boshaften Judas mußte der Erlöser seine Jünger doch auf das beklagenswerthe Ereigniß vorbereiten; es hätte ihnen sonst leicht zum Aergerniß werden können, indem sie auf die Vermuthung kommen konnten, Jesus habe den Jünger nicht erkannt, habe sich in ihm getäuscht, das Gelingen des Judas-Verrathes sei nicht als im Zusammenhange der göttlichen Fügung liegend von ihm vorhergesehen. — ὅτι ἐγώ εἰμι scil. ὁ Χριστός, vgl. 8, 24.

V. 20.: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Wer annimmt, wen ich senden mag, nimmt mich an; wer aber mich annimmt, nimmt den an, der mich sandte." Dieser V. ist nicht ein Glossem aus Matth. 10, 40. (vgl. Luk. 9, 48.), wie Einige (Kuinöl, Lücke) gewollt, noch auch schließt sich das hier Gesagte unmittelbar an V. 16 f. an, so daß die Erwähnung des Verräthers V. 18. 19. nur eine Episode wäre, wie Andere (Klee, Maier) meinen; vielmehr schreitet der Gedanke ohne Unterbrechung fort. Der eben angekündigte Abfall Eines aus ihrer Mitte und sein Frevel wider den Meister hätte die übrigen Apostel entmuthigen können. Daher ruft ihnen der Herr hier mit angelegentlichem Nachdrucke (ἀμὴν ἀμὴν) ein früher schon gesprochenes Wort des Trostes und der Ermuthigung in's Gedächtniß zurück. Ihr gnadenvolles, inniges Verhältniß zu ihm, dem eingeborenen Sohne Gottes, und durch

ihn zum Vater, ihre Würde, daß sie in Jesu und Jesus in ihnen ist (17, 22.), daß er in ihnen geehrt und geliebt werden kann, ihre hohe, segensvolle Stellung als seine Gesandten an die Menschheit — alles dieses wird durch die Missethat jenes Einen unter ihnen für sie nicht geändert und nicht gemindert (Reischl).

**II. Ankündigung des Verrathes des Judas,** V. 21—30. S. zu Matth. 26, 21 ff. Mark. 14, 18 ff. Luk. 22, 21 ff.

V. 21 f. Schon zweimal hat der Herr im Vorhergehenden, V. 10. und V. 18 f., auf den Verräther hingedeutet; aber in seiner bewegten Stimmung hat er den Gedanken immer wieder fallen lassen. Jetzt, wo er eben die hohe Würde des Apostolats hervorgehoben, tritt dieser Gedanke in seiner ganzen Furchtbarkeit wieder vor seine Seele und erschüttert ihn tief in seinem Innern (*ἐταράχθη τῷ πνεύματι*). Man sieht, wie in dem bittern Kelche, der ihm vom Vater bestimmt, das Mitleiden mit den Sündern der allerbitterste Tropfen war. Mit feierlichem Ernste sagt er nun seinen Jüngern offen heraus: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Einer von euch wird mich überliefern." — V. 22. Diese offene Erklärung setzt die Jünger in Verlegenheit; sie alle, Judas ausgenommen, wissen sich frei von solch' freventlicher Absicht gegen den Herrn, den sie so innig lieben. Erstaunt und verlegen (*ἀπορούμενοι*) blickt der Eine den Andern an, ohne daß er dem Andern einen so verbrecherischen Plan zuzudenken wagt.

V. 23 f. Petrus, der eifrige, rasche und mit so heißer Liebe seinem Meister ergebene Jünger, vermag die Ungewißheit nicht lange zu ertragen. Er sucht daher der Sache auf den Grund zu kommen; allein sie ist ihm so schrecklich, daß er nicht laut zu fragen wagt. V. 23. dient zur Erklärung des V's 24.: „Es lag aber zu Tische Einer von seinen Jüngern an dem Busen Jesu, der, welchen Jesus liebte. Es winkt nun diesem Simon Petrus zu und spricht zu ihm: Sage, wer es ist, von dem er spricht." — Das *ἦν ἀνακείμενος* drückt aus, daß dieser Eine, Johannes, immer bei Tische an dem Busen Jesu zu liegen pflegte. Nach dem Exile pflegten die Juden nach ursprünglich persischer Sitte bei Tische zu liegen, und zwar gewöhnlich zu Drei auf Einem Divan (*κλίνη*). Man

lag auf der linken Seite, um mit der rechten Hand die Speisen nehmen zu können. So kam es dann, daß der Zweite auf dem Divan mit dem Hinterkopf gegen den Busen (κόλπος, eigentlich die Gürtelbauschung, vgl. Luk. 6, 38.) des Ersten, und ebenso der Dritte mit seinem Kopfe gegen den Busen des Zweiten lag. Johannes lag nun rechts vom Herrn; er brauchte also nur eben den Kopf zu wenden, um mit Jesu leise zu sprechen. Petrus lag wahrscheinlich links vom Herrn, so daß dieser ihm den Rücken zugewendet hatte; er konnte also dem zurückblickenden Johannes zuwinken, ohne daß Jesus es gewahrte. — Das ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς ist eine noch mehrmals wiederkehrende Formel, womit der Evangelist sich selbst bezeichnet, vielleicht eine Umschreibung seines hebräischen Namens יוֹחָנָן, d. i. Gotthold. Vgl. 19, 26. 21, 7. 20. Er bezeichnet sich so, da es ihm mehr werth war, von Jesu geliebt zu sein, als unter seinem eigenen Namen berühmt zu werden; und hier bei der Erinnerung dieses ihm unvergeßlich heiligen Moments bricht bei ihm zum ersten Male diese Selbstbezeichnung durch. — Statt der Recepta: πυθέσθαι, τίς ἂν εἴη, haben Lachm. und Tischend. nach B. C. L. X. 33. Vulg., Origen. mit Recht aufgenommen: καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν. Die Recepta ist glossematisch eingekommen nach dem, was Johannes V. 25. thut. Der Sinait. hat beide Lesarten verbunden. — Petrus setzt in seiner Lebhaftigkeit voraus, Johannes als innigster Vertrauter Jesu werde es wissen, wen Jesus gemeint habe. Wie schon das νεύει andeutet, ist das λέγει als ein leises Sagen zu denken. Vgl. V. 28.

V. 25 f. Was zunächst die Lesart dieser beiden Verse angeht, so hat die Recepta V. 25.: ἐπιπεσὼν δὲ ἐκεῖνος ἐπὶ τὸ στῆθος; Tischend. aber liest: ἀναπεσὼν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ κ. τ. λ. Allein da ἐπιπεσών sonst bei Johannes nicht vorkommt, ἀναπεσών aber sich den Abschreibern als die gewöhnliche Bezeichnung des zu Tische Liegens leicht darbot, so ist erstere Lesart vorzuziehen. Nur ist statt δέ zu lesen οὖν. Das οὕτως (wofür einige Handschriften οὗτος haben) ist überwiegend bezeugt. V. 26. hat die Recepta: ᾧ ἐγὼ βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω. καὶ ἐμβάψας τὸ ψωμίον λαμβάνει - - Ἰσκαριώτῃ. Tischend. dagegen liest: ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ· βάψας οὖν τὸ ψωμίον λαμβάνει - - Ἰσκαριώτου. Obgleich beide Lesarten hinreichend verbürgt sind, so scheint doch

die von Tischend. recipirte die ursprüngliche zu sein. Nur ist statt Ἰσκαριώτου nach überwiegenden Zeugen Ἰσκαριώτῃ zu lesen (s. zu 6, 71.). Also: „Es warf sich nun jener sogleich an die Brust Jesu und spricht (leise) zu ihm: Herr, wer ist's? Es antwortet Jesus: Jener ist's, dem ich den Bissen eintunken und geben werde. Nachdem er nun den Bissen eingetunkt hatte, nimmt er (ihn) und gibt (ihn) dem Judas, dem Sohne Simon's, dem Iskariothen." — ἐπιπεσὼν - οὕτως drückt eine gewisse Heftigkeit aus; das Wort Jesu: „Einer von euch wird mich verrathen", mußte den Jünger der Liebe stark erregen. — οὕτως, d. i. „ohne Weiteres, auf der Stelle" (s. zu 4, 6.). — Jesus antwortete leise, und wählte zur Bezeichnung des Verräthers eine Handlung, die nichts Auffallendes hatte. Es war vielleicht eben die Reihe an Judas gekommen, daß ihm Jesus als Hausvater ein Stück, etwa von dem ungesäuerten Brode (Vulg. panem), in die Passahmahls-Brühe (wahrscheinlich das Charoset, s. zu Matth. 26, 23.) getunkt zu reichen hatte. Ohne Zweifel will er aber durch diese Art der Bezeichnung zugleich auch auf das Abscheuliche des Verbrechens aufmerksam machen. Das Wort des Psalmisten, welches er V. 18. angeführt hatte, „Der mit mir aß das Brod u. s. w.", bringt er hier zur Darstellung. Viele Väter verstehen unter τὸ ψωμίον das allerheil. Abendmahlsbrod (θεόσκελον ἄρτον, Nonnus). Allein es ist nicht wahrscheinlich, daß der Herr dieses eingetaucht habe. — Die Alten hatten, wie noch jetzt die Orientalen, keine Gabeln; die Vertheilung der Speise und das Essen selbst geschah mit den Fingern. Die Nennung des vollständigen Namens des Verräthers am Schlusse hat etwas tragisch Feierliches.

V. 27.: „Und nach dem Bissen (d. i. nachdem Jesus ihm den Bissen gegeben hatte), da fuhr in ihn ein der Satan." Wenn es oben V. 2. nur heißt, daß der Satan den Gedanken des Verrathes in Judas hineingeworfen habe, so ist jetzt von einer völligen Besitznahme die Rede (s. zu Luk. 22, 3.): Judas gab jetzt seinen Willen ganz dem Willen des Satans hin, wurde ein sklavisches Werkzeug desselben. Durch τότε wird dieser tragische Zeitpunkt besonders hervorgehoben. Wir können uns den ganzen Vorgang etwa so erklären: Die vorhergehende Unterredung zwischen Johannes und dem Herrn geschah leise,

so daß die übrigen Jünger nichts davon merkten; den Judas mußte aber das böse Gewissen befürchten lassen, daß von ihm die Rede sei. Als ihm nun der Herr den Bissen reichte, da blickte ohne Zweifel Johannes, der das Zeichen kannte, mit Unwillen und Entsetzen auf den falschen Tischgenossen. Judas merkte jetzt, daß er entdeckt sei, dieß steigert seine Erbitterung; der Satan siegt nun vollends in ihm, die Frevelthat ist entschieden. Zur Bosheit gesellt sich dann noch heuchlerische Frechheit, und mit teuflischem Hohne tritt er nach Matth. 26, 25. zu Jesu hin mit der Frage: „doch nicht etwa ich bin es?" Jesus antwortete: „Du sagst's", und sprach dann die Worte, die wir hier lesen: „Was du thust (d. i. zu thun vorhast), thue schneller", nämlich als du scheinst Willens zu sein (s. Win. S. 217.), beschleunige es. Der Imperat. ποίησον bezieht sich nicht auf die Handlung des Verraths, sondern auf das τάχιον. So gefaßt verliert die Stelle das Anstößige, was man darin hat finden wollen, als fordere der Herr zum Verrathe auf. Nicht den Verrath will er, wohl aber wünscht er, daß die Stunde sobald als möglich nahe, wo er seinem himmlischen Vater das Opfer auch äußerlich darbringe, was er ihm innerlich schon längst dargebracht hat. Die resignirte Entschiedenheit will keine Zögerung. August.: „Non praecepit facinus, sed praedixit, non tam in perniciem perfidi saeviendo quam ad salutem fidelium festinando."

V. 28 f.: „Dieses aber verstand Keiner von den zu Tische Liegenden, wozu er es ihm gesagt habe." Es heißt hier „Keiner", also auch Johannes nicht, der zwar den Verräther erkannt hatte, aber die Nähe seiner That noch nicht ahnte. — V. 29.: „Denn Einige meinten, weil Judas die Kasse hatte, daß Jesus ihm sage: Kaufe, was wir nöthig haben auf das Fest, oder daß er den Armen etwas geben solle." Die anwesenden Jünger verstanden also den Befehl Jesu: ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον, dahin, als solle Judas in seiner Eigenschaft als Kassenführer ein ihm bewußtes Geschäft beschleunigen, entweder Einkäufe für das Fest machen oder den Armen etwas geben. — Wenn der 15. Nisan nicht grade auf einen Sabbath fiel, so war es erlaubt, in der Nacht vom 14. auf den 15. Festeinkäufe zu machen. Vgl. 2 Mos. 12, 16. Außerdem begann nach dem oben V. 2. Gesagten für die Einwohner in Jerusalem das Passahfest erst am folgenden Abend;

um so mehr stand es also jetzt noch frei, zu verkaufen und zu kaufen. Auch die Vermuthung einer Armenspende lag nahe, da auch die Armen das Passahmahl halten mußten, und am ersten Ostertage wo möglich von allen Israeliten ein glänzendes Festopfer sollte gegessen werden. Nebenbei sehen wir hier, wie der Heiland aus seiner Armuth noch den Armen spendete.

V. 30.: „Nachdem nun Jener den Bissen genommen hatte, ging er sofort hinaus; es war aber Nacht!" Die letzten Worte setzt der Evangelist hinzu, vielleicht um anzudeuten, daß die zum Verrathe schickliche Zeit jetzt da war. Sie haben, ungesucht, etwas Schauerliches und in ihrer einfachen Kürze etwas tief Ergreifendes (vgl. Luk. 22, 53.). Auch im Innern des Judas war es vollständig Nacht geworden; er hatte sich jetzt von dem wahren Lichte gänzlich getrennt und dem Fürsten der Finsterniß überantwortet. — Die alte Streitfrage, ob diese Offenbarung des Verrathes noch vor dem Genusse des heiligen Abendmahls vor sich gegangen sei oder erst nach demselben, ob also Judas das heil. Abendmahl mitgenossen habe oder nicht, kann aus unserm Evangelium nicht entschieden werden, da Johannes die Einsetzung des heil. Abendmahls nicht ausdrücklich erwähnt. S. darüber das Nähere zu Matth. 26, 21. Hat Judas das heil. Abendmahl mitgefeiert, so ist die Einsetzung desselben vor V. 21. und nicht, wie Einige meinen, hier hinter V. 30. oder hinter V. 36. oder gar hinter V. 38. einzuschalten, und τὸ ψωμίον V. 26. von einem nachträglich gereichten Bissen zu verstehen. Johannes berichtet die Einsetzung der heil. Eucharistie nicht, weil diese seinen Lesern aus den drei andern Evangelien, aus der mündlichen Ueberlieferung und aus der täglichen Feier dieses heiligen Geheimnisses hinreichend bekannt war. Vielleicht auch hängt dieses völlige Schweigen schon mit der *disciplina arcani* in der ältesten Kirche zusammen. Die Sorge vor Entweihung, Verrath und Mißverständniß, welche im zweiten Jahrhunderte die höchsten Geheimnisse des Christenthums vor Nicht-Christen auszusprechen verbot, diese zarte, heilige Sorge war es vielleicht auch, welche schon bei Abfassung dieses am spätesten geschriebenen Evangeliums einer neuen Berichterstattung über das heil. Opfer und Sakrament des neuen Bundes entgegenwirkte (Reischl).

## §. 17. Abschiedsreden Jesu an seine Jünger.

13, 31 — 17, 26.

Mit dem Austritte des Verräthers aus dem Kreise der Jünger ist nun auch äußerlich, wie früher durch Jesu gänzliche Uebergabe seines Willens in den Willen des Vaters innerlich (12, 27.), der Tod des Heilandes entschieden. Es ist jetzt gekommen die letzte Stunde, die der Herr vor seinem Tode noch in vertrautem Umgange mit den Seinen zubringen kann. Alles, was sein liebeglühendes, bewegtes Herz den geliebten Jüngern noch zu sagen hat, drängt sich in diese wenigen Augenblicke zusammen. Zuerst sucht er sie zu stärken und zu trösten durch die Verheißung des heil. Geistes und seiner mächtigen Erleuchtung; dann ermahnt und ermuntert er sie zu der innigsten Gemeinschaft mit ihm und unter einander, zum treuen Halten seiner Gebote, zum Bekenntnisse seines Namens auch unter Schmach und Leiden und zum zuversichtlichen Gebete in seinem Namen. Anfangs hat die Rede noch mehr die vertrauliche Gesprächsform; aber im Fortgange wird sie immer bewegter und feierlicher, bis sie zuletzt in dem erhabenen hohepriesterlichen Gebete endet. Es ist dieser Abschnitt ohne Zweifel der erhabenste und feierlichste des ganzen Evangeliums.

**I. Ankündigung seines Todes und der Verläugnung Petri,** V. 31—38. S. zu Matth. 26, 31 ff. Mark. 14, 27 ff. Luk. 22, 31 ff.

V. 31 f. Wir lesen nach hinreichenden Zeugen mit Lachm. und Tischend. ὅτε οὖν ἐξῆλθε und beginnen mit diesen Worten einen neuen Absatz. Chrysostom., Theophyl. u. A. lassen οὖν weg und verbinden ὅτε ἐξῆλθε mit dem Vorhergehenden. Allein dort würde dieser Zusatz ganz überflüssig sein, und der tiefere Eindruck des bloßen ἦν δὲ νύξ am Schlusse würde damit verloren gehen (Meyer). — Kaum hat der Verräther die Gesellschaft verlassen und fühlt der Heiland sich frei in dem reinen Kreise der Seinigen, als er sofort in die Worte des höchsten Triumphes ausbricht: „Nun ist verherrlicht worden der Sohn des Menschen, und Gott ist verherrlicht worden in ihm!" Prophetisch schaut der Herr seine Verherrlichung durch den Kreuzestod und die Auferstehung und Gottes Verherrlichung in ihm als bereits vollendet an. In dem Kreuzestode Christi

ffenbarte sich recht die Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes; er war somit eine Verherrlichung Gottes in Christo. — V. 32.: „Wenn Gott ist verherrlicht worden in ihm, so wird auch Gott ihn verherrlichen in sich selbst; und zwar alsbald wird er ihn verherrlichen." — *εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ* ist eine feierliche Wiederholung, um ein Weiteres anzuschließen. Das Fehlen dieser Worte bei einigen Zeugen erklärt sich leicht aus dem Homöoteleuton. — Gott wird den Sohn sofort verherrlichen, indem er ihn um seines Kreuzesopfers willen von den Todten auferweckt, ihn verklärt (vgl. Phil. 2, 9.); und er wird ihn verherrlichen „in sich selbst", d. h. in der Einheit mit sich, durch die Aufnahme in die göttliche Herrlichkeit und Weltregierung. Er wird ihn zu seiner Rechten setzen, bis er alle Feinde zum Schemel seiner Füße legt, d. h. bis er seiner Sache auf Erden den vollen Sieg verschafft hat. Vgl. 17, 5.

V. 33.: „Kindlein, noch ein wenig bin ich bei euch; ihr werdet mich suchen, und wie ich gesagt habe den Juden, daß wo ich hingehe ihr nicht kommen könnet, sage ich auch euch jetzt." — Die Anrede *τεκνία* ist mit aller Innigkeit der scheidenden Liebe gesprochen. Zu *καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις* vgl. 7, 34. 8, 21. 24. Zu den Juden aber hatte Jesus diese Worte in einem andern Sinne und in anderer Absicht gesprochen. Dort wurde das Hinkommenkönnen (nämlich in den Himmel, vgl. 14, 2 f.) absolut negirt, hier nur relativ, in Betreff der Jetztzeit; dort sprach der Herr diese Worte, um zu strafen, hier um zu rühren und die Gemüther der Jünger für das folgende Gebot empfänglich zu machen. Er sagt ihnen dieß „jetzt", weil er sie nicht länger damit verschonen kann.

V. 34 f. Als Ersatz für seine sichtbare Nähe soll ihnen die gegenseitige Bruderliebe dienen; durch sie will er von nun an ungesehen in dem heil. Geiste unter ihnen wohnen: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander lieben sollet, daß, wie ich euch geliebt habe, auch ihr einander lieben sollet." — Was die Struktur angeht, so nehmen wir mit den Meisten *καθὼς - - ἀλλήλους* als Parallele des vorherigen *ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*, wobei *καθὼς ἠγαπ. ὑμᾶς* mit Emphase vorangestellt ist statt: *ἵνα, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.* Nach dieser Fassung behält *καθὼς* seine

gewöhnliche vergleichende Bedeutung. Gesucht scheint die Erklärung Meyer's, welcher καθώς als grundangebend im Sinne von „wie denn", und καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς als das Agens des ἀγαπᾶτε ἀλλήλους faßt: „Damit ihr euch liebet einander, wie ich denn, oder in Gemäßheit dessen, daß ich euch geliebet habe, damit auch ihr eurerseits u. s. w." — Auffallend ist das καινήν. Da es nämlich schon 3 Mos. 19, 18. heißt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", und da Jesus selber dieses Gebot der Nächstenliebe, zunächst dem Gebote der Liebe Gottes über Alles, für das größte und vornehmste Gebot im Gesetze erklärte (Matth. 22, 37 ff.), wie konnte er da sein Gebot der Liebe ein „neues" nennen? Die Ausleger haben hier verschiedene Auswege gesucht. Einige wollen καινή in der Bedeutung von „vortrefflich", Andere von „nie veraltend", als ob ἀεὶ καινήν dastände, noch Andere im Sinne von „ein letztes" nehmen. Jansenius u. A. fassen καινὴ ἐντολή als „ein erneuetes", Augustin gar als „ein den Menschen erneuerndes Gebot"; Maldonat nimmt καινή als gleichbedeutend mit καινῶς = *de novo.* Allein alle diese Deutungen sind wortwidrig. Der Schlüssel zum einzig richtigen Verständnisse von ἐντολὴν καινήν liegt in dem nicht ohne Grund mit Nachdruck vorangestellten καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς: Neu war das Gebot der Liebe, welches Christus gab insofern, als die Norm und damit zugleich auch der Beweggrund und das Maaß der geforderten Liebe neu waren. Das A. T. befahl den Nächsten zu lieben wie sich selbst; dort war also die Selbstliebe als das Maaß und die Norm der Nächstenliebe bestimmt. Auch war das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe mehr negativer Natur; es forderte nur, wie aus dem Zusammenhange erhellt, die Gerechtigkeitspflichten nicht zu verletzen. Es war endlich in bestimmte Schranken eingeschlossen, bezog sich nur auf die Volksgenossen und ließ das Vergeltungsrecht bestehen. Unser Heiland bestimmt aber hier als Norm der Liebe seine eigene Liebe. Und seine Liebe zu den Menschen war nicht bloß eine solche, welche die Gerechtigkeitspflichten erfüllte, sondern sie war eine sich selbst entäußernde, eine zu allen Opfern, sogar zur Hingabe seiner selbst bereite Liebe, also eine Liebe, die den Nächsten mehr liebte als sich selbst; und es war eine allgemeine, alle Menschen, auch seine Feinde, umfassende Liebe. So konnte er also mit Recht

sein Gebot der Liebe ein neues nennen. Jesus verfährt hier ebenso, wie in der Bergpredigt, wo er den Geboten, die den Alten gegeben sind, seine neuen, höhern Gebote gegenüberstellt (Matth. 5, 21 ff.). Eben erst hatte er das h. Abendmahl eingesetzt, und auch darin dem alten Bunde einen „neuen Bund in seinem Blute" gegenübergestellt und ein ewig gültiges Muster seiner sich selbst entäußernden Liebe gegeben. Vgl. 1 Joh. 2, 8. 3, 16. — V. 35. Eine solche Nächstenliebe, wie der Herr sie hier verlangt, war in der Welt noch nicht gesehen worden; daher konnte er sie für das Wahrzeichen seiner Jüngerschaft erklären: „Daran werden Alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habet unter einander." Der ganze erste Brief Johannis bildet gleichsam einen Commentar zu diesen Worten des Herrn. Daß sie in Erfüllung gingen, bezeugt die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte. Erstaunt pflegten nach Tertullian (Apolog. c. 39.) die Heiden auszurufen: „Sehet wie die Christen einander lieben, und wie sie bereit sind für einander zu sterben!" Und Minucius Felix sagt von den Christen: „Sie lieben sich, ehe sie sich noch kennen."

V. 36 ff. Die Frage Petri: „Herr, wohin gehst du?" bezieht sich auf die Worte *ὅπου ὑπάγω ἐγὼ* V. 33. zurück. Diese hat Petrus nicht verstanden, und er möchte gern wissen, wohin denn sein Meister gehen will, daß er ihm nicht sollte folgen können. Jesus beantwortet diese Frage nicht geradezu, sondern verweiset ihn an die eigene Erfahrung einer spätern Zukunft: „Wohin ich gehe, kannst du mir jetzt nicht folgen; du wirst mir aber später folgen." Petrus konnte jetzt seinem Herrn noch nicht folgen, weil nach dem Rathschlusse Gottes seine Stunde noch nicht gekommen war; er sollte erst seine Brüder stärken und die Schaafe und Lämmer Christi weiden. Hat er dieß gethan, dann wird er ihm folgen. Mit diesen letzten Worten deutet Jesus auf den künftigen Martyrertod des Jüngers hin; es liegt aber in dieser Hindeutung für Petrus zugleich ein Trost, der nachher, als der bittere Schmerz über seinen tiefen Fall ihn der Verzweiflung nahe brachte, ihn wieder aufrichten konnte. August. u. A. verstehen das *οὐ δύνασαι* vom sittlichen Nichtkönnen des Petrus, weil er noch schwach im Glauben gewesen: „Quid festinas Petre? nondum te suo spiritu solidavit petra; noli extolli praesumendo, *non*

*potes modo*, noli dejici desperando, *sequeris postea*." — V. 37.: „Es spricht zu ihm Petrus: Herr, warum kann ich dir nicht folgen jetzt? Mein Leben will ich für dich einsetzen." Also auch jetzt versteht Petrus den Herrn noch nicht; er merkt aber wohl, daß er einen gefährlichen Gang vorhat, und erklärt sich bereit, sein Leben für ihn einzusetzen (vgl. 10, 11.). Wiederum tritt hier einerseits das rasche, hastige Temperament des Petrus, andrerseits seine begeisterte, nur sich selbst zu viel zutrauende Anhänglichkeit an den Herrn hervor. Um das vorschnelle Feuer zu dämpfen und das zu große Selbstvertrauen zu demüthigen, antwortet der Herr V. 38. mit der zweifelnden Frage: „Dein Leben willst du für mich einsetzen?" und sagt ihm dann mit großem Nachdrucke seinen nahen Fall voraus: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir: Nicht wird der Hahn krähen, bis du mich dreimal verläugnet haben wirst", d. h. ehe es Morgen wird, wirst du mich dreimal verläugnet haben. Vgl. Matth. 26, 33. Mark. 14, 30. Luk. 22, 34. Das dritte Nachtviertel hieß bei den Juden קְרִיאַת הַגֶּבֶר, *ἀλεκτοροφωνία*.

**II. Von Jesu Hingange zum Vater und der Sendung des Paraklets, 14, 1—31.**

V. 1. Die vorhergehende Ankündigung seines nahen Hinganges und der Verläugnung von Einem aus ihrer Mitte mußte die Jünger tief erschüttern. Der Heiland sucht sie daher zum Vertrauen auf Gott und ihn selbst zu ermuntern durch die Hoffnung der Wiedervereinigung mit ihm bei dem Vater. Er ruft ihnen tröstend zu: „Nicht werde verzagt euer Herz! trauet auf Gott, auch auf mich trauet!" Ihr altes Vertrauen auf Gott sollen sie gleichsam neu auffrischen durch ihr Vertrauen auf Jesum als ihren Vermittler und Fürsprecher bei Gott, durch dessen nun bald vollendete Versöhnung sie erst in das recht nahe Verhältniß des völligen kindlichen Vertrauens zu Gott eingeleitet werden sollen. Wir nehmen also *πιστεύειν* im Sinne von „vertrauen", und *πιστεύετε* beide Male als Imperativ mit den meisten Auslegern. Die Vulgata hat das Verb. *πιστεύειν* im Sinne von „glauben" und das erste *πιστεύετε* als Indikativ, das zweite als Imperativ genommen: „ihr glaubet ja an Gott, glaubet (daher) auch an mich." Nach dieser Fassung liegt

in den Worten der Gedanke ausgesprochen, daß mit dem wahrhaftigen Glauben an Gott der Glaube an den Erlöser zugleich gegeben ist, daß der Glaube an Christus nur eine Entfaltung des allgemeinen Gottesglaubens ist. Allein den Glauben hatten die Jünger schon, und die imperativische Fassung scheint wegen des vorhergehenden Imperativs am angemessensten. — Vor μὴ ταρασσέσθω haben einige Zeugen zur Verbindung eingeschoben: καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

V. 2 f. An diese Aufforderung zum Vertrauen schließt sich die Eröffnung der Aussicht auf eine baldige Wiedervereinigung an: „In dem Hause meines Vaters sind viele Wohnungen." Die Jünger sollen also der Ueberzeugung sein, daß Gottes Himmel, den Jesus hier kindlich-bildlich seines „Vaters Haus" nennt, groß genug sei, um alle seine Angehörigen aufzunehmen; er müsse nur vorausgehen, um ihnen als Vorläufer eine Wohnung zu bereiten. In dem: „wenn aber nicht, so hätte ich es euch gesagt", liegt eine kindlich-naive Betheuerung der Wahrheit: „es ist gewiß so; ihr dürft mir glauben; ich hätte es euch gesagt, wenn es nicht so wäre"; diese Betheuerung wird aber nur nebenbei hinzugefügt. Das Folgende: „Denn ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten", gibt den thatsächlichen Beweis von dem Vorhandensein vieler Wohnungen im Hause seines Vaters, enthält aber zugleich auch den Gedanken, daß der Hingang Jesu die Bedingung ist, unter welcher die Jünger folgen können. — Wir lesen mit Lachm. und Tischend. nach überwiegenden Zeugen ὅτι πορεύομαι, und setzen nach εἶπον ἂν ὑμῖν ein Punktum. Die Auslassung des ὅτι in mehreren Handschriften und in der Recepta hat bewirkt, daß Viele εἶπον ἂν ὑμῖν auf das Folgende bezogen: „wenn dem nicht so wäre, so würde ich zu euch gesagt haben: ich gehe hin u. s. w." Allein gegen diese Fassung spricht V. 3., wornach Jesus wirklich hingeht und eine Stätte bereitet. Ganz willkürlich ist es mit Einigen die Worte fragend zu nehmen und sie auf einen frühern, im Evangelium nicht aufbewahrten Ausspruch des Herrn zu beziehen: „Wenn aber nicht, würde ich euch wohl gesagt haben: Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten?" — V. 3.: „Und wenn ich werde hingegangen sein und euch eine Stätte bereitet haben, so komme ich wieder und werde euch aufnehmen zu mir selbst, damit wo ich bin auch ihr seid." —

Das *καί* vor *ἑτοιμάσω* fehlt bei einigen Zeugen, andere lesen *ἑτοιμάσαι*. Erstere Lesart scheint aus dem Gedanken entstanden zu sein, das *ἑτοιμάσω* müsse als Verheißung zu dem folgenden *πάλιν ἔρχομαι κ. τ. λ.* gezogen werden; letztere ist eine mechanische Wiederholung aus dem Vorhergehenden. — Christus hat den Seinigen eine Stätte beim himmlischen Vater bereitet durch seinen Versöhnungstod, wodurch die Scheidewand zwischen Himmel und Erde durchbrochen ist, durch seine Auferstehung, worin er den letzten Feind des Menschengeschlechts, den Tod, besiegte und durch seine Himmelfahrt, in deren Folge er sich zur Rechten der Herrlichkeit seines Vaters gesetzt hat. — Das *πάλιν ἔρχομαι* ist zunächst zu verstehen von der unsichtbaren innern Wiederkunft Christi im heil. Geiste (vgl. V. 18 ff. 16, 22 ff.), in welchem alle Gemeinschaft mit ihm für Zeit und Ewigkeit beschlossen ist. Wenn Christus im heil. Geiste wieder zu uns gekommen ist, dann sind wir dem innern verborgenen Leben nach schon hienieden mit ihm offenbar in der Herrlichkeit (Kol. 3, 1 ff.); dann verklärt er unsern nichtigen Leib (Phil. 3, 21.) und versetzt uns in das himmlische Wesen. Seinen feierlichen Schluß findet dieses Wiederkommen Christi in seiner Parusie am jüngsten Tage, wo er sichtbar wiederkommt, um alle Seinigen zu sich zu nehmen und sie in die Herrlichkeit Gottes einzuführen. Wir können also ganz allgemein sagen: Das *πάλιν ἔρχομαι* umfaßt das ganze mit seiner Auferstehung beginnende und mit seiner Parusie vollendete Wirken Christi zum Heile der Seinen. Der Herr redet hier zu den Aposteln als Repräsentanten der ganzen Kirche. — *πρὸς ἐμαυτόν* steht mit Nachdruck: nur in der Verbindung mit dem Haupte finden die Glieder ihre Ruhe.

V. 4 f. Es ist V. 4. mit Tischend. nach hinreichenden Zeugen zu lesen: *καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν*, wornach *ὅπου ἐγὼ ὑπάγω* anakoluthisch und mit rhetorischem Nachdruck vorangestellt ist. Die Recepta: *καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε, καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε*, und darnach die Vulgata: *Et quo ego vado scitis, et viam scitis*, ist als eine erklärende Erweiterung anzusehen, wogegen aber V. 5. spricht. — „Und wohin ich gehe — ihr wisset den Weg." Der Herr spricht von dem Hingange zum Vater, wohin die Seinigen ihm folgen sollen. Der einzige Weg für sie dorthin ist nach V. 6. er selbst. Auf die-

sen Weg hat er sie schon oft hingewiesen in allen den Aussprüchen, in welchen er sich als Organ, als Offenbarung des Vaters dargestellt und den Glauben an ihn als die unerläßliche Bedingung des Heils gefordert hat (z. B. 10, 36 ff. 6, 29.); die Jünger wußten also bereits den Weg zum Vater, hätten ihn wenigstens wissen können. Gut Augustin: „Sciebant discipuli, sed se scire nesciebant." Mit Unrecht meinen einige Ausleger (Jansenius u. A.), Jesus verstehe unter ὁδὸν den Weg des Leidens und Sterbens, den er selber zu gehen im Begriffe stand. Das streitet mit V. 6 ff. — V. 5. ist zu lesen καὶ πῶς οἴδαμεν τὴν ὁδὸν statt καὶ πῶς δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι der Recepta. Letztere Lesart gibt sich deutlich als ein, allerdings dem Sinne nach richtiges, Interpretament zu erkennen. „Es spricht zu ihm Thomas: Herr, nicht wissen wir wo du hingehst; und wie wissen wir den Weg?" Also auf die Worte des Herrn, sie wüßten den Weg zu dem Orte, wohin er jetzt sich begebe, erwidert Thomas in seiner nüchternen und skeptischen Verständigkeit, die sich überall in dem Charakter dieses Apostels ausspricht (vgl. 11, 16. 20, 25.), sie wüßten nicht den Ort, zu welchem er gehe; deßhalb könnten sie auch den Weg dahin nicht wissen. — καί vor einer rasch einfallenden, drängenden Frage wie 9, 36. Luk. 10, 29. 2 Kor. 2, 2. (s. Win. S. 387.).

V. 6 f. Auf die Frage des Thomas: „wie wissen wir den Weg?" antwortet Jesus mit dem wichtigen Ausspruche: „Ich, ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; Niemand kommt zum Vater als nur durch mich." — Christus ist nicht bloß der Führer, der uns durch seine Lehre und sein Beispiel den Weg zu unserer wahren Bestimmung zeigt, sondern er ist dieser Weg selbst, und zwar weil er der alleinige Mittler zwischen Gott und der Menschheit ist. Will der Mensch zu seinem eigentlichen Ziele gelangen, so muß er glaubend und liebend in Christus eingehen; nur durch ihn kommt er zum Vater. Daher nannte Jesus oben 10, 7. sich die Thüre, wie er sich hier den Weg nennt. Und wiefern Christus als Mittler sich im Geschlechte nur durch die Kirche fortsetzt, ist auch nur diese der alleinige Weg, auf welchem der Mensch sein Heil erlangt d. h. nur die Kirche ist alleinseligmachend, und außerhalb

der Kirche ist ebensowenig Heil zu finden als außer Christo. *) Christus ist aber nicht bloß der Weg zum Ziele, sondern er ist das Ziel und die Vollendung selbst, insofern er die Wahrheit und das Leben κατ' ἐξοχήν ist. Er ist als der ewige Logos, als das Princip aller Offenbarung Gottes, der innern Selbstoffenbarung sowohl als der Offenbarung Gottes nach Außen, die Wahrheit und das Leben an sich, und daher auch die alleinige Quelle aller Wahrheit und alles wahren Lebens für uns. Ohne Christus ist der Mensch in geistiger Finsterniß und lebendig todt (vgl. 1, 4 ff.). — Die drei Prädikate *ὁδός*, *ἀλήθεια* und *ζωή* stehen coordinirt neben einander; die Deutungen: „ego sum via *veritatis et vitae*" (Maldonat), oder: „ego sum *vera via vitae*" (Augustin), sind willkürlich und den Gedanken abschwächend. — V. 7.: „Wenn ihr mich erkannt hättet, so hättet ihr auch den Vater erkannt." Der Nachdruck liegt im Vordersatze auf *ἐγνώκειτε*, im Nachsatze auf *τὸν πατέρα μου*. Christus und der Vater sind Eins ihrer Gottheit nach (vgl. 10, 30.). Wer also das Göttliche in Christo wahrhaft erkannt hat, der hat ebendamit auch den Vater erkannt. In dem folgenden *καὶ ἀπ' ἄρτι κ. τ. λ.* knüpft das *καί* (welches bei einigen Zeugen fehlt) ein adversatives Glied an: „und — (d. i. und gleichwohl, vgl. 7, 28.) von jetzt an (wo ich nämlich verherrlicht werde) kennet ihr ihn und ha-

*) Treffend Klee (Dogm. Bd. 1. S. 150.): „Die Intoleranz, welche man in dem Grundsatze von der alleinseligmachenden Kirche finden möchte, ist die Intoleranz der Wahrheit selbst, welche dem Irrthume nicht ihre Eigenschaft und Macht zugestehen kann, ohne ihre Wirklichkeit und Wesenheit selbst zu negiren, ist die Intoleranz Gottes, welcher keinen Götzen, Christi, welcher keinen Belial neben und gegen sich dulden kann. - - Wie mit der Intoleranz gegen die Sache keine Intoleranz gegen die Personen gesetzt wird, liegt am Tage. Was selig macht, hat Gott gesagt, und wir sagen es ihm nach; wer selig wird, weiß nur Er, muß der Mensch nicht bestimmen zu wollen sich bescheiden." Denselben Grundsatz erkannten auch die Reformatoren an. Denn in der Conf. Helv. I. c. 17. heißt es: „Confessionem cum ecclesia Christi vera tanti facimus, ut negemus eos coram Deo vivere posse, qui cum vera Dei ecclesia non communicant, sed ab ea se separant. Nam ut extra arcam Noe non erat ulla salus, pereunte mundo in diluvio, ita credimus extra Christum, qui se electis in ecclesia fruendum praebet, nullam esse salutem certam." Aehnlich die Conf. Belg. c. 28.

het ihn geschaut." Es ist hier wieder, wie 13, 31., eine Prolepsis: Der Herr denkt seine Verherrlichung als bereits vollendet, und stellt so die Folge seiner Verherrlichung, nämlich die Erkenntniß seines Vaters, in die Gegenwart und Vergangenheit. Statt γινώσκετε hat die gedruckte Vulg. das Futur. *cognoscetis*. Das ἑωράκατε ist von dem intuitiven Glaubensblick zu verstehen. — So hat nun der Herr seinen Jüngern Weg und Ziel gezeigt: Der Weg ist Er selber; das Ziel ist der himmlische Vater in der Wesenseinheit mit dem Sohne.

V. 8 f. Philippus faßt die Worte des Herrn noch nicht. Wohl verstehend, daß Jesus von seinem himmlischen Vater spreche, will er eine sichtbare Erscheinung desselben, eine Theophanie, wie einst Moses sie mit Inbrunst für sich erflehte (2 Mos. 33, 18.), und wie die Propheten des alten Bundes (z. B. Elias) Gott schauten. Er sagt: „Herr, zeige (laß erscheinen) uns den Vater, und so genügt es uns", um nämlich des Zieles droben gewiß zu sein und ihm getrost entgegen zu gehen (Euthym. Zig., Rupert. u. A.). Nicht so passend Chrysostom.: damit sind wir zufrieden und werden nicht weiter durch unser Fragen dir lästig fallen. — V. 9. Verwundert über diese Worte des Philippus und zugleich mit Wehmuth ruft der Herr aus: „So lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich nicht gekannt, Philippus! Wer mich gesehen, hat den Vater gesehen; und wie sagst du: Zeige uns den Vater?" Er will sagen: Nach einem so langen Umgange mit mir hast du mich also noch gar nicht wahrhaft erkannt! hast noch nicht erkannt, daß ich der Wesenheit nach Eins bin mit dem Vater! daß also derjenige, welcher mit dem Auge des Glaubens das Göttliche in mir schaut, auch den Vater schaut, und also nicht mehr nach einer sinnlichen Erscheinung des Vaters verlangen kann. — Mit Recht wurde diese Stelle von den Vätern gegen die Arianer zum Beweise der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater angezogen. — Statt ἔγνωκας hat die Vulg. den Plural *cognovistis*; sie zieht daher Φίλιππε zum Folgenden.

V. 10 f. In den Worten: „Glaubst du nicht, daß ich in dem Vater und der Vater in mir ist?" liegt deutlich, ebenso wie in den vorhergehenden: „wer mich gesehen, hat den Vater gesehen", ausgedrückt, daß der Herr hier nicht von einer bloß moralischen, sondern von einer Wesensverbindung

spricht. Auch sind die zwei Hälften des Gedankens: „ich im Vater", und: „der Vater in mir" keineswegs bloß tautologische Wiederholungen, sondern sie drücken einerseits die beständige Immanenz, andrerseits die innige, wesenhafte Wechselwirkung aus, welche zwischen dem Vater und dem Sohne besteht. Der Vater schaut und liebt sich im Sohne, seinem Ebenbilde, dem Abglanze seiner Herrlichkeit (Hebr. 1, 3.), wie der Sohn sich im Vater als seinem Ursprunge weiß. S. zu 10, 38., wo es aber umgekehrt heißt: ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. Hier steht ἐγὼ ἐν τῷ πατρί voran, weil es sich um den Weg handelt, den die Erkenntniß vom Sohne zum Vater zu nehmen hat (Meyer). — Aus dieser Wesenseinheit folgert dann der Herr, daß Alles, was er rede und thue, Worte und Werke des himmlischen Vaters seien: „Die Worte, welche ich zu euch rede, spreche ich nicht von mir selbst." Und der Beweis dafür, daß er nicht von sich selbst, nicht aus eigener Vollmacht rede, liegt in seinen Werken: „Und der Vater, der in mir bleibt, thut selbst die Werke." Die Partikel δέ ist hier nicht adversativ, sondern weiterführend. Das ὁ ἐν ἐμοὶ μένων (der Artik. fehlt bei einigen Zeugen) drückt die beständige Immanenz des Vaters im Sohne aus, welche in den Werken Christi sich kundgibt. Augustin kämpfte mit den Worten dieses V's gegen die Sabellianer sowohl als auch gegen die Arianer (Tract. 71. in Joh.). — V. 11. Ermahnung an Alle zum Glauben: „Glaubet mir, daß ich in dem Vater und der Vater in mir ist; wenn aber nicht, wegen der Werke selbst glaubet es!" Die Vulgata hat: *Non creditis, quia ego in Patre et Pater in me est? Alioqui propter opera ipsa credite.* Sie hat also οὐ πιστεύετε gelesen, was auch einige griechische Handschriften haben. Also, wollen sie ihm auf sein Wort nicht glauben, daß er in dem Vater und der Vater in ihm ist, so sollen sie ihm glauben wegen der Werke, d. h. wegen seiner Wunder, in welchen eine göttliche Kraft sich offenbart. Vgl. 5, 36. 10, 37 f.

V. 12 ff. Von der Aufforderung zum Glauben wegen seiner Wunder geht Jesus nun über zu dem Wunderwirken der Jünger durch den Glauben. Denn in diesen Wundern, welche die Jünger nach seinem Hingange in seinem Namen verrichteten, lag eine noch größere Ueberzeugungskraft, eine noch stärkere Er-

muthigung zur Glaubenstreue. — „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer an mich glaubt — die Werke, die ich thue wird auch er thun, ja (καί ist steigernd) größere als diese wird er thun." Auffallend könnte das μείζονα τούτων scil. ἃ ἐγὼ ποιῶ erscheinen; allein alles Auffallende verschwindet, wenn wir unter μείζονα ἔργα nicht mit Einigen Wunder im engern Sinne verstehen, sondern den Ausdruck allgemein von den Wirkungen und Erfolgen der spätern apostolischen Thätigkeit fassen. Indem die Apostel Tausende an Einem Tage bekehrten, das von Christo grundgelegte göttliche Reich weit über die Gränzen Palästina's hinaus verbreiteten, dem Evangelium den Sieg über das Judenthum und Heidenthum verschafften u. s. w., wirkten sie in der That größere, mehr in die Augen fallende Wunder als der Herr selbst. Die Apostelgeschichte gibt den besten Commentar zu diesen Worten. Vgl. auch Matth. 21, 21. — Diese größere Thätigkeit der Jünger bringt nun Jesus in Causalnexus einerseits mit seinem Hingange zum Vater, andrerseits mit dem Gebete der Jünger, indem er fortfährt: „Denn ich, ich gehe zum Vater, und um was immer ihr bitten werdet in meinem Namen, das werde ich thun, damit verherrlichet werde der Vater in dem Sohne." — V. 13. ist nur durch ein Komma von V. 12. zu trennen, so daß καὶ ὅ,τι ἂν κ. τ. λ. noch von ὅτι abhängt. — Erst nachdem die Erlösung vollbracht, nachdem Christus als Gottmensch zur Rechten des Vaters erhöht war und als solcher Theil nahm an der göttlichen Weltregierung, konnte er die Seinigen mit Kraft von oben ausrüsten und sie dadurch in den Stand setzen, sein Reich auszubreiten und größere Werke, als er selber gethan, zu verrichten. Der gebenden Thätigkeit von Seiten Christi muß aber die nehmende von Seiten der Jünger entsprechen; und diese nehmende Thätigkeit ist das Gebet. Denn das wahre Gebet ist ein sich Oeffnen, ein Athmen der Seele, wodurch der Mensch die himmlische Gnadenluft in sich einzieht. Im „Namen Christi" beten heißt aber beten in seinem Sinne und Geiste, wie er es uns gelehrt hat, heißt beten in dem Glauben und Vertrauen, daß nur durch ihn, nur in Rücksicht auf seine Verdienste uns verliehen werde, um was wir beten, heißt endlich beten mit völliger Ergebung in den Willen des himmlischen Vaters. Vgl. 15, 16. 16, 23. Man

bemerke noch die Allgemeinheit der Zusage: „um was immer ihr bitten werdet." Beteten wir immerdar wahrhaft im Namen Jesu, so würden wir auch immer erlangen, um was wir bitten (vgl. Matth. 7, 7.). Der Endzweck der Gebetserhörung durch Christus ist die Verherrlichung des Vaters im Sohne; daher *ἵνα δοξασθῇ κ. τ. λ.* Vgl. 13, 31. Röm. 16, 25 ff. Phil. 2, 11. — V. 14.: „Wenn ihr um etwas bittet in meinem Namen — Ich werde es thun." Hier wiederholt der Herr denselben Gedanken noch einmal, aber im vollen Bewußtsein seiner Einheit mit Gott hebt er mit Nachdruck hervor, daß Er das thuende Subjekt sei (*ἐγώ*). Unten 15, 16. 16, 23. wird das Thun dem Vater zugeschrieben.

V. 15 ff.: „Wenn ihr mich liebet, so haltet meine Gebote." Hat der Herr V. 12. zum Glauben, V. 13 f. zur Hoffnung ermahnt, so geht er jetzt zur Liebe über. Diese Liebe zu ihm soll aber kein bloßes Gefühl sein, sondern soll sich als Kraft in der Haltung der Gebote bewähren. Die Haltung der Gebote Christi ist der beste und untrüglichste Prüfstein der Liebe zu ihm (vgl. V. 21.). Unter *τὰς ἐντολάς* faßt der Herr seine gesammte Offenbarung, Alles was er gelehrt, ihnen aufgetragen und in sittlicher Hinsicht festgesetzt hat, zusammen; es sind nicht bloß einzelne Pflichtgebote. „Seine Gebote halten" ist also dasselbe, wie „sein Wort halten" (8, 51.) oder „in ihm bleiben" (15, 7.), d. i. mit dem Herzen und Leben in seiner innigsten Gemeinschaft bleiben, so daß Er aus uns denkt, redet und handelt (v. Gerl.). — V. 16 f. Diese Liebe ist aber die Grundbedingung, unter welcher allein die reale Verbindung mit Christo und durch ihn mit dem Vater im heiligen Geiste eintreten und fortdauernd bestehen kann: „Und Ich (meinerseits), ich werde den Vater bitten, und einen andern Parakleten wird er euch geben, damit er bei euch sei in Ewigkeit, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und ihn nicht kennt; ihr kennet ihn, weil er bei euch sein Bleiben hat und in euch sein wird." — Das Wort *παράκλητος*, womit der Herr hier den heiligen Geist bezeichnet (s. V. 26.), kommt im N. T. nur bei Johannes vor (vgl. V. 26. 15, 26. 16, 7.). Seiner Etymologie nach bedeutet es einen „Beistand", besonders vor Gericht, *advocatum*, dann über-

haupt einen „Helfer, Berather, Fürsprecher, Sachwalter" (vgl. das talmudische פְּרַקְלִיט bei Buxt. Lex. Talm. p. 1843.), und diese ursprüngliche Bedeutung halten wir (mit Tertull., August. und den meisten Neuern) hier fest. Die Vulg. hat *paracletus*, die Itala theils ebenso, theils *advocatus*. Da παρακαλεῖν in der heil. Schrift auch die Bedeutung von „ermuntern, trösten" hat, so nahmen schon Origenes und Chrysostomus und nach ihnen Viele παράκλητος als „Tröster". Allein dieser Begriff ist hier zu enge, und tritt grade bei der Beschreibung desselben in diesen Reden nicht hervor. Der heil. Geist ist unser Anwalt, in sofern er aus der Tiefe unsers Herzens in unaussprechlichen Seufzern für uns zu Gott bittet (vgl. Röm. 8, 26 f.), und alle gute und vollkommene Gabe durch ihn uns von oben zukommt. Wie der heil. Geist in der ewigen dreipersönlichen Gottheit das Band ist zwischen dem Vater und Sohne, der Vater sich durch den Geist im Sohne, und der Sohn sich durch den Geist im Vater schaut und liebt, so ist er auch das Band zwischen dem Vater und der Creatur, der ursprünglichen sowohl (vgl. 1 Mos. 1, 2. 3.) als der durch Christus erlöseten. — Jesus nennt den heil. Geist einen „andern" Beistand, nämlich statt seiner; denn so lange er bei seinen Jüngern war, war er selber ihr Beistand. Daher heißt Christus 1 Joh. 2, 1. auch gradezu παράκλητος. Es liegt in diesen Worten einerseits die Persönlichkeit des heil. Geistes, andrerseits seine persönliche Verschiedenheit vom Vater und Sohne deutlich ausgesprochen (vgl. Matth. 28, 19.). Wenn unten die Sendung des heil. Geistes eine Offenbarung Jesu Christi (V. 21.), ein Wohnungmachen des Vaters und des Sohnes im Menschen (V. 23.), ja ein Wiederkommen Jesu (V. 18. vgl. 16, 16 ff.) heißt, so streitet dieses damit keinesweges. Denn wie der Sohn nichts von sich selbst redet und thut, sondern durch den Vater lebt und handelt und Eins ist mit dem Vater: so ist auch der heil. Geist der Geist des Vaters und des Sohnes; denn er geht aus und wird gesendet von dem Vater und Sohne (15, 26.), heißt aber auch ausdrücklich ein Geist des Sohnes (vgl. Gal. 4, 6. Röm. 8, 9. 2 Kor. 3, 17.). Jesus will den Vater bitten diesen Geist zu senden; denn Er als unser Fürsprecher (1 Joh. 2, 1.) vermittelt uns jede gute Gabe vom Vater, und ohne das Bewußtsein unsers Abfalls und der Versöhnung durch Christus würde dieser

Geist immer fern von uns bleiben. — Statt ἵνα ᾖ hat die Recepta ἵνα μένῃ, Vulg. *ut maneat.* Das εἰς τὸν αἰῶνα = πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος Matth. 28, 20. gibt uns die tröstliche Gewißheit, daß sich die Verheißung nicht auf die Apostel allein bezieht, sondern auch auf ihre rechtmäßigen Nachfolger, daß also, so lange die Welt währt, der Paraklet sein Amt in der Kirche ausrichten wird. — Dieser Paraklet wird nun V. 17. näher bezeichnet als τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, d. h. als derjenige, der die in Christo objektiv gegebene Wahrheit dem einzelnen Menschen vermittelt (vgl. 16, 13). Diesen Geist der Wahrheit aber kann der κόσμος, d. i. die ungläubige und in Sünden versunkene Menschheit nicht in sich aufnehmen, weil sie keine innere Empfänglichkeit dafür hat (vgl. 1 Kor. 2, 14.). Denn die Sünde ist wesentlich Lüge; mit der Lüge aber kann der Geist der Wahrheit nicht zusammen wohnen. Die Sünde trübt und verdunkelt das innere Auge des Geistes, so daß der mit Sünden behaftete Mensch den in der innersten Tiefe der Seele wohnenden und wirkenden Geist nicht schauen und erkennen, d. i. geistig wahrnehmen kann. — Im Gegensatze zur Welt sagt der Herr von seinen Jüngern, sie kännten den Geist, weil er bei ihnen bleibe und in ihnen wohnen werde. Die Präsentia γινώσκετε und μένει (die Vulgata hat μενεῖ gelesen; denn sie hat *manebit*), sind proleptisch zu fassen, mit Hindeutung jedoch darauf, daß schon jetzt der Geist durch Christum auf sie wirke, wenn er auch noch nicht eigentlich in ihnen wohne.

V. 18.: „Nicht werde ich euch als Waise, d. i. als Solche, die nach meinem Weggange verwais't sein werden, zurücklassen.“ Oben 13, 33. hat der Herr die Jünger seine „Kindlein“ genannt; denn er ist ihr Vater, er hat sie geistlicher Weise wiedergeboren. Demgemäß spricht er hier von „Waisen“. — Das in der Innigkeit des Affekts ohne vermittelnde Partikel (γάρ) folgende „Ich komme zu euch“, kann dem ganzen Zusammenhange nach nicht von der sichtbaren Erscheinung Christi nach seiner Auferstehung (Chrysost., Theophyl., Euthym. Zig., Rupert., Erasm.), noch auch von seiner Wiederkunft zum Gerichte (August., Beda, Maldon.), sondern muß nach dem Folgenden mit Cyrillus und den meisten Neuern von dem Wiederkommen Christi im heiligen Geiste verstanden werden.

Mit dem heiligen Geiste und in demselben kommt auch Christus geistlicher Weise zu dem Menschen und nimmt in ihm Wohnung in lebendigem Glauben und inniger Liebe. Seine volle Wiedervereinigung mit den Gläubigen tritt allerdings erst bei seiner Parusie ein. Vgl. 2 Kor. 5, 6.

V. 19.: „Noch ein Kleines, und die Welt schaut mich nicht mehr (nämlich mit leiblichen Augen); ihr aber schauet mich, weil ich lebe und ihr leben werdet." Nach dem eben Gesagten kann das „ihr schauet mich" nicht auf das physische Schauen des leiblich Auferstandenen, sondern muß auf das geistige Erkennen seiner im Innern bezogen werden. Dann ist auch das ζῆν wiederum in dem tiefern johanneischen Sinne zu nehmen: „weil ich das wahre Leben bin und euch dieses Leben mittheilen werde, so werdet ihr mich als das in euch wohnende und belebende Princip erkennen." Die Präsentia θεωρεῖ und θεωρεῖτε vergegenwärtigen die nahe Zukunft.

V. 20 f.: „An jenem Tage (wo nämlich Christus im heil. Geiste zu ihnen kommt) werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin, und ihr in mir und ich in euch"; also, da werden sie das wahre Verhältniß Christi zum Vater und ihr Verhältniß zu Christo erkennen. Sie werden dann erkennen, daß Christus im Vater, d. h. dem Wesen nach Eins mit dem Vater, also wie der Vater Gott ist (vgl. 10, 38.); sie werden aber auch inne werden, daß sie in der lebendigsten Verbindung mit Christo stehen, sie werden sich als Glieder Christi und Christum als das belebende Princip in sich fühlen. — V. 21. Diese lebendige Verbindung mit Christo, dieses In-ihm-sein kommt aber nur zu Stande in der Liebe; der Prüfstein der Liebe ist hinwieder die Haltung der Gebote. Daher: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden; auch ich werde ihn lieben und mich selbst ihm offenbaren." Ueber τὰς ἐντολὰς τηρεῖν s. zu V. 15. Das ἔχειν ist von dem durch Glauben gewonnenen innern Besitz der Gebote als Erfolg des ἀκούειν zu verstehen: *„qui habet audiendo et servat faciendo"* (August.). Vgl. 5, 58. Natürlich ist in diesem Zusammenhange ἐμφανίζειν von der innern Offenbarung Christi in den Herzen seiner Jünger zu fassen, nicht von den Erscheinungen des Herrn nach seiner Auferstehung.

V. 22. Diese innere Offenbarung, von welcher der Heiland spricht, können die Jünger noch nicht fassen; sie stehen noch immer in dem Wahne, Jesus werde sich als glanzvoller Messias vor der ganzen Welt verherrlichen; daher die Frage des Judas: „Herr, und was ist geschehen (d. i. welcher Vorfall hat dich bestimmt oder: wie kommt's), daß du uns dich selbst offenbaren willst und nicht der Welt?" — Ueber Judas mit dem Beinamen Thaddäus oder Lebbäus s. zu Matth. 10, 3. Luk. 6, 16. Der Zusatz *οὐχ ὁ Ἰσκαρ.* war zwar nach 13, 30. ganz überflüssig, erklärt sich aber als unwillkürlicher Ausfluß des tiefen Abscheues vor dem gleichnamigen Verräther (Meyer). — *τί γέγονε* = מָה הָיָה Kohel. 7, 10. Das vorhergehende *καί* (welches mit Unrecht bei Einigen fehlt) wie 9, 36. Es klingt in diesen Worten des Judas, des „Bruders des Herrn", deutlich genug die Aufforderung 7, 3., nach welcher Jesus öffentlich in Jerusalem wirken soll, noch einmal nach.

V. 23 f.: „Jesus antwortete und sprach zu ihm: Wenn Jemand mich liebt, so wird er mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und uns Wohnung bei ihm machen. Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht; und das Wort, das ihr höret, ist nicht mein sondern des Vaters, der mich gesandt hat." — Jesus erklärt sich über die innere Offenbarung, welche er im Auge hat, nicht direkt, sondern nur indirekt. In der Liebe, sagt er, die sich in der Haltung seiner Gebote beweise (V. 15. 21.), werde eine innere, lebendige Verbindung mit ihm und durch ihn auch mit dem Vater geschlossen. Der Heiland spricht hier von einer Verbindung der liebenden Seele mit Gott und ihm selbst, welche von den Asceten die *unio mystica cum Deo* genannt wird, die sich aber mit Worten nicht beschreiben, sondern von vorzüglich begnadigten Seelen nur erfahren läßt. Es ist jene Vereinigung, worin die Seele von der Gottheit, wie das Eisen vom Feuer, gleichsam ganz durchglüht wird, worin die Seele, um mit Tauler zu reden, von ihrer Eigenheit befreit und ganz vergottet wird ohne doch ihre Persönlichkeit zu verlieren. — In dem *μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα* (das Medium ist zu lesen, und nicht mit der Recepta *ποιήσομεν*) liegt die Idee des bleibenden Innewohnens ausgedrückt: Der Vater und Sohn kommen, gleichsam

wie Wanderer aus ihrer himmlischen Heimath (V. 2.), und nehmen bei ihm ihre bleibende Herberge. Vgl. Offenb. 3, 20.: „Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an! Wenn Jemand meine Stimme hört und mir die Thüre aufmacht, zu dem werde ich eingehen und mit ihm das Mahl halten, und er mit mir." — V. 24. wird derselbe Gedanke negativ ausgedrückt: Mit denen, die ihn nicht lieben und demgemäß auch seine Worte, d. i. seine Gebote nicht halten, kann diese Verbindung und somit auch jene innere Offenbarung nicht stattfinden. Denn sein Wort, welches seine Gebote in sich schließt, ist des Vaters Wort (vgl. 7, 16.); sie verwerfen also mit seinem Worte Gott selbst.

V. 25 f. Der Heiland auf Alles, was er bisher bei diesem Abschiedsmahle zu seinen Jüngern geredet hatte, zurückblickend wußte wohl, daß diese ihn noch nicht ganz verstanden hatten, daß ihnen Manches noch dunkel und räthselhaft geblieben war. Daher sagt er nach einer kleinen Pause: „Dieses habe ich zu euch geredet, während ich (noch) bei euch verweile", und verheißt ihnen dann den heiligen Geist, den der Vater an seiner Statt (*ἐν τῷ ὀνόματί μου*) also als seinen Stellvertreter senden, und der sie Alles lehren und an Alles erinnern werde, was er ihnen gesagt habe: „Der Paraklet aber, der heilige Geist, den senden wird der Vater in meinem Namen, der wird euch Alles lehren und euch erinnern (Vulg. *suggeret*) an Alles, was ich euch gesagt habe." — Der Paraklet soll ihnen also keine neue Lehren mittheilen, sondern er soll nur das, was dem Keime nach bereits in Jesu Worten ausgesprochen war, entwickeln und so in die ganze Wahrheit einführen (vgl. 16, 13 ff.); er soll die Reden des Herrn ihnen treu in's Gedächtniß zurückrufen, und den Sinn derselben mit untrüglicher Klarheit ihnen enthüllen. Deutlich spricht diese Stelle für die Unfehlbarkeit der Apostel und demgemäß auch für die Unfehlbarkeit der Kirche. — Die Ausdrücke *ἐν τῷ ὀνόματί μου, παράκλητος* und *ἐκεῖνος* sind beweisend für die Persönlichkeit des heil. Geistes.

V. 27 ff. Eben hat Jesus seine persönlichen Belehrungen für beendigt erklärt und seine Jünger für die Zukunft auf den Paraklet angewiesen. Hier haben wir nun den förmlichen Ausdruck seines Vermächtnisses nach der Weise eines scheidenden Erblassers: „Frieden hinterlasse ich euch! meinen Frie-

den gebe ich euch! Nicht wie die Welt (ihn) gibt, gebe ich (ihn) euch!" — In dem Worte *εἰρήνη* = שָׁלוֹם, d. i. Heil, Friede, faßt der Herr das ganze Heil zusammen, welches er vom Himmel zur Erde herniedergebracht hat, und welches von den Menschen im Glauben aufgenommen wahren, unzerstörbaren innern Frieden wirkt. Was der Orientale beim Abschiede wünschte (vgl. 1 Sam. 1, 17. 20, 42. 29, 5. Mark. 5, 34. Eph. 6, 23. 1 Petr. 5, 14.), das hinterläßt und gibt Jesus. Mit dem Friedensgruße der Engel war er in die Welt eingetreten (Luk. 2, 14.), mit dem Vermächtnisse des Friedens scheidet er aus derselben. — Zu *οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν* und ebenso zu *ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν* ist *εἰρήνην* zu ergänzen: Die Welt kann diesen Frieden nicht geben; weil sie losgerissen ist von dem Urquell alles Friedens und Heils, hat sie nichts als leere Wünsche und Formeln, und diese verheißen auch kein anderes Glück als Macht, Ehre, Reichthum u. s. w. Andere fassen diese Worte allgemein: Mein Geben an euch ist ganz anderer Art und Weise als das Geben der ungläubigen Welt (Meyer). — Diese letztwillige Erklärung des Herrn erfüllte natürlich die Jünger mit schmerzlicher Erschütterung; daher folgt sogleich der ermunternde Zuruf: „Nicht erschrecke euer Herz noch zage es!" Man sollte hier *μὴ οὖν ταρασσέσθω* erwarten; aber die asyndetischen kurzen Sätze entsprechen ganz der tiefen Bewegtheit der Sprache. — V. 28. enthält dann den Grund zu dieser Ermunterung: „Ihr habet gehört, daß ich zu euch gesagt habe: ich gehe hin und komme (wieder) zu euch. Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich gehe zum Vater; denn der Vater ist größer als ich." — Das *ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον* geht auf V. 3. zurück. Es wird hier die Freude der Jünger abhängig gemacht von ihrer Liebe zum Herrn. Die gewöhnliche Liebe will das Geliebte nicht missen und mag sich nicht davon trennen; die vollkommene Liebe aber verläugnet sich selbst und freut sich nur über das größere Glück und die Freude des Geliebten, und eine solche Liebe verlangt Jesus von seinen Jüngern. Der Grund aber, warum die Jünger sich freuen sollen über seinen Hingang zum Vater, ist ausgesprochen in dem *ὅτι ὁ πατήρ μείζων μού ἐστιν* (vgl. 10, 29.): weil der Vater größer ist, darum muß sein Hingang zum Vater für sie ein Gegenstand der Freude sein. Darin liegt der

Gedanke, daß sein Hingang dem Herrn selbst Vortheil bringen soll. Und dieser Vortheil kann kein anderer sein als die Verklärung und Verherrlichung auch seiner menschlichen Natur. So lange der Sohn Gottes vermöge seiner freiwilligen Erniedrigung kleiner war als der Vater, drang er kämpfend und leidend zu seinem Ursprunge empor, und Alle, die ihn liebten, mußten mit ihm (vgl. 17, 5.) sich sehnen nach seiner Verherrlichung. Diese Sehnsucht war aber bei ihm keine selbstsüchtige; sondern wie er um unsertwillen sich selbst erniedrigt hatte, so verlangte ihn nach seiner Erhöhung, die auch die unsrige ist, um unsertwillen. Wie es ihm gut war, daß er hinging zum Vater, so auch den Jüngern: „quia naturae humanae gratulandum est eo, quod sic assumpta est a Verbo unigenito, ut immortalis constitueretur in coelo" (August.). Vgl. auch 16, 6 f. Erklärungen wie: „weil der Vater euch besser schützen kann als meine irdische Gegenwart", oder: „weil der Vater ein mächtigerer Schutz ist" (Theophyl., Euthym. Zig. u. A.), scheitern daran, daß das Gehen zum Vater zunächst als ein erfreuliches Ereigniß für Christus selbst dargestellt wird. — Daß übrigens hier von einer Inferiorität Christi unter dem Vater seiner Gottheit nach nicht die Rede sein könne, das lehrt den aufmerksamen Leser der Zusammenhang. Mit Unrecht beriefen sich also die Arianer vorzugsweise auf diese Stelle. Treffend Augustin: „Unum sunt (Pater et Filius, cf. 10, 30.) secundum id quod Deus erat Verbum; major est Pater secundum id quod Verbum caro factum est. — Infidelis, ingrate, ideone minuis tu eum, qui fecit te, quia dicit ille quid factus sit propter te? Aequalis enim Patri Filius, per quem factus est homo, ut minor esset Patre factus est homo; quod nisi fieret, quid esset homo!" — V. 29.: „Auch jetzt (wie schon mehrmals vorher) habe ich's euch gesagt, daß ich nämlich zum Vater gehe (nicht das V. 26. Gesagte, wie Einige wollen), ehe denn es geschieht, damit, wenn es geschehen ist (Vulg. *cum factum fuerit*), ihr glaubet", daß ich nämlich zum Vater gegangen bin. Jesus wiederholt seinen Jüngern so oft die Weissagung seines nahen Hinganges, um sie vor Aergerniß, das sie an seiner tiefsten Erniedrigung nehmen konnten, zu bewahren. Vgl. 13, 19. 16, 4.

V. 30 f.: „Nicht mehr Vieles werde ich mit euch re-

den; denn es kommt der Weltfürst, und — an mir hat er gar nichts." In καὶ ἐν ἐμοὶ κ. τ. λ. ist καί, wie so häufig bei Johannes, im adversativen Sinne zu nehmen (s. zu 1, 10.). Die Verdoppelung der Negation οὐκ - οὐδέν dient zur Verstärkung. Ueber den Ausdruck ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου s. zu 12, 31. Der Genit. τοῦ κόσμου steht hier nachdrücklich voran in gegensätzlicher Beziehung zu dem folgenden ἐν ἐμοί: Die sündhafte Welt ist die Domäne des Satans, über sie übt er seine Herrschaft; an Christo, dem Sündenlosen, aber hat er durchaus nichts, was er sein Eigen nennen könnte, er hat somit keine Gewalt über ihn. Christus konnte also, wenn er wollte, dem Tode, welcher der Sünde Sold ist, entgehen (vgl. 10, 18.). Jesus sagt: „es kommt der Weltfürst", nämlich in seinen Werkzeugen (vgl. Luk. 12, 43.). Judas Iskarioth hat in der Zwischenzeit (s. 13, 31.) den Verrath eingeleitet, und die Vorbereitungen zum Vollzuge des teuflischen Planes sind in vollem Gange. Das sieht der Herr; und um klar zu zeigen, daß er freiwillig in den Tod gehe, damit er der Welt seine Liebe und seinen Gehorsam gegen den Vater offenbare, fordert er V. 31. seine Jünger auf zum Aufbruche der teuflischen Macht entgegen: „Gleichwohl aber, damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, und wie mir aufgetragen hat der Vater, also thue, — stehet auf, lasset uns von hinnen gehen!" Lachm. und Tischend. interpungiren V. 30. und 31. also: - - ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, ἀλλ' ἵνα - - ποιῶ. ἐγείρεσθε κ. τ. λ. Es ist dann zu ἀλλά ein γίνεται oder ἔρχεται zu ergänzen: „und an mir hat er gar nichts; aber es geschieht", oder: „aber er kommt, damit die Welt erkenne u. s. w." Allein besser setzen wir hinter οὐδέν ein Punkt und nach ποιῶ ein Komma. Dann sind wir der Ergänzung überhoben, und die Sprache ist dem tief ergriffenen Affekte mehr angemessen. — Das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν ist bloß vom Aufstehen vom Mahle und von der Zurüstung zum Weggehen zu verstehen. Denn da erst 18, 1. der Ausgang Jesu aus der Stadt über den Bach Kidron berichtet wird, so müssen wir (mit Maldon., Klee, Tholuck, Meyer u. A.) annehmen, daß er die folgende Rede noch im Speisesaale, von seinen Jüngern umringt, stehend sprach. Daß der Herr, wie Einige annehmen, die Reden Kap. 15. und 16. und besonders das Gebet Kap. 17. unterwegs (Langen: auf dem Wege

vom Speisesaal bis zum Stadtthore) sollte gesprochen haben, ist schon psychologisch sehr unwahrscheinlich. Durchaus willkürlich ist die Annahme des Chrysostom., Theophyl., Euthym. Zig., Erasm., der Heiland sei jetzt mit seinen Jüngern an einen versteckteren und sichereren Ort gegangen, wo er das Folgende gesprochen habe.

**III. Gleichniß vom Weinstocke und den Reben,** 15, 1—11.

Da das Bild vom Weinstocke hier ganz unvermittelt eintritt, so hat man mit Recht nach einer äußern Veranlassung dazu gefragt. Diejenigen, welche annehmen, Jesus habe das Folgende unterwegs oder gar im Tempel gesprochen, wollen den Anlaß in dem Gange durch die Weingärten oder in dem Anblicke des goldenen Weinstockes finden, welcher nach Josephus (Arch. 15, 11, 3. Bell. jud. 5, 5, 4.) am Thore des Tempels, das in's Heilige führte, stand und ein Symbol des Volkes Israel war. Andere haben die Veranlassung in einer Weinranke gesucht, welche durch das Fenster in den Saal reichte, in welchem Jesus mit seinen Jüngern noch verweilte. Allein wir brauchen zu solchen künstlichen Hypothesen unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Am natürlichsten bietet sich der Blick auf den noch dastehenden Abendmahlskelch dar, der grade bei diesem Mahle so bedeutsam geworden war. Eben hatte der Herr zum letzten Male mit seinen Jüngern von dem „Gewächse des Weinstocks" (Matth. 26, 29.) getrunken, er hatte dann den Wein in sein allerheiligstes Blut verwandelt, dieses den Jüngern zum Tranke gereicht und sie so auf das innigste mit sich vereinigt: wie leicht bot sich ihm da das Bild vom Weinstocke und den Reben dar, um daran die innige Verbindung der Gläubigen mit ihm darzustellen! Paulus hat für dieselbe Idee das Bild vom menschlichen Leibe gewählt (Eph. 5, 30. Kol. 2, 19. vgl. 1 Kor. 12, 12 ff.); was hier der „Weinstock", ist bei Paulus das Haupt, was hier die „Reben", sind dort die Glieder. Doch herrscht in dem Bilde vom Leibe mehr die Beziehung der Gläubigen zu einander vermittelst des Hauptes, in unserm mehr ihr Verhältniß zu Christo vor. Schon im A. T. wird Israel unter dem Bilde eines Weinbergs und eines Weinstocks dargestellt. Vgl. Jes. 5, 1 ff. Jerem. 2, 21. Ezech. 15, 1 ff. 19, 10 ff. Ps. 80, 9 ff.

V. 1.: „Ich bin der wahrhafte Weinstock, und mein

Vater ist der Winzer." Alles Irdische ist nur ein Abbild der höhern übersinnlichen Welt, die Natur ein Spiegel der göttlichen Ideen. So wird in dem Verhältnisse des Weinstocks zu seinen Reben abbildlich die geistige Verbindung Christi mit den Seinigen dargestellt. Christus ist der wahre, der urbildliche, ideale (ἀληθινή, vgl. 1, 9.) Weinstock, und sein Vater, der ihn auf Erden gepflanzt hat, d. h. nach dessen erbarmungsvollem Rathe er Mensch geworden, ist der Winzer (γεωργός in dem speciellen Sinne von ἀμπελουργός, vgl. Matth. 21, 33.). — Das ὑμεῖς τὰ κλήματα, welches einige Zeugen hinter ἀληθινή lesen, ist aus V. 5. herübergenommen.

V. 2. In V. 1. werden nur zwei Glieder der Vergleichung genannt; das dritte: „ihr seid die Rebzweige", wird erst V. 5. förmlich ausgedrückt, ist aber schon von Anfang an mitgedacht. „Jeder Rebzweig an mir, wenn er nicht Frucht bringt, — er nimmt ihn hinweg, und jeder, welcher Frucht bringt, — er reinigt ihn, daß er mehr Frucht bringe." — πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοί ist als Nominat. absolut. mit rhetorischem Nachdrucke vorangestellt (vgl. 1, 12. u. ö.). Das ἐν ἐμοί ist hier und im Folgenden, dem Bilde gemäß, in der Bedeutung von „an mir" zu fassen. — Jesus beschreibt hier zuerst die Thätigkeit des Winzers. Sie ist eine doppelte: Das Wegschneiden der unfruchtbaren und das Säubern der fruchtbaren Rebzweige, damit sich die Fruchtbarkeit der letztern mehre. Wer durch Glauben und Taufe als Rebschoß dem wahren Weinstocke, Christo, eingepflanzt ist und keine Früchte des Glaubens und der Liebe bringt, dem entzieht Gott zuletzt den Saft seiner Gnade; ein solcher erstirbt und wird, wenn der Gärtner den Weinstock reinigt, d. i. zur Zeit des Gerichts, ganz vom Weinstocke abgeschnitten. Wer aber Früchte guter Werke bringt und sich so in lebendiger Gemeinschaft mit Christo hält, den reinigt Gott immer mehr, indem er durch seine Prüfungen die Auswüchse falscher Neigungen wegschneidet („castigationes Dei sunt emundatoriae non interfectoriae", August.) und durch seine Gnade die Liebe, d. i. die innere Lebenskraft mehrt, welche dann von selbst alle kleinern Flecken tilgt und von den Makeln der läßlichen Sünden säubert. — Man beachte die Paronomasie αἴρει und καθαίρει, die den Nachdruck und die Anmuth der Rede hebt.

V. 3. Zur Ermunterung der Jünger fügt Jesus hier hinzu, daß diese Reinigung bei ihnen bereits vor sich gegangen sei, und zwar durch das Wort, was er zu ihnen geredet, und welches gläubig aufgenommen in ihnen eine lebendige, reinigende und umschaffende Kraft geworden sei: „Schon seid ihr rein wegen des Wortes, das ich zu euch geredet habe." Unter *λόγος* ist die ganze Offenbarung des Heilandes zu verstehen (vgl. 8, 43.), nicht, wie Einige meinen, der Ausspruch 13, 10. — Augustinus (in Joh. LXXX.) frägt, warum der Herr nicht sage: Ihr seid rein um der Taufe willen, mit der ihr abgewaschen seid? Und er antwortet: „Weil auch im Wasser das Wort reiniget. Nimm das Wort hinweg, und was ist das Wasser anders als bloßes Wasser? Das Wort tritt hinzu zu dem Element und es wird ein Sakrament, welches selbst gleichsam ein sichtbares Wort ist. Denn das hatte er ja selbst gesagt, als er den Jüngern die Füße wusch: „„Wer gewaschen ist, bedarf nichts, denn die Füße zu waschen, und er ist ganz rein"" (13, 10.). Woher kommt diese große Kraft dem Wasser, daß es den Leib berührt und das Herz abwäscht, als weil es das Wort thut, nicht weil es gesprochen, sondern weil es geglaubt wird? Denn auch in dem Worte selbst ist etwas anders der vorübergehende Schall und die darin bleibende Kraft. „„Das ist das Wort des Glaubens, welches wir predigen"", sagt der Apostel (Röm. 10, 8.), durch welches auch die Taufe, damit sie reinigen könne, geheiligt wird. „„Denn Christus hat die Gemeinde geliebt und sich für sie dahingegeben, auf daß er sie heiligte, indem er sie reinigte durch das Wasserbad im Worte"" (Eph. 5, 26.). So würde also die Reinigung keineswegs dem dahinfließenden, vergänglichen Elemente zugeschrieben werden, wenn nicht hinzugefügt würde „„im Worte."" S. jedoch die Anmerk. zu 3, 22.

V. 4 f. Da die Jünger bereits durch Glauben Christo eingepflanzt und somit gereinigt sind, so kommt es nur darauf an, daß sie an ihm bleiben, in seiner Lebensgemeinschaft verharren. Daher die Ermahnung: „Bleibet an mir (nämlich hangend wie die Rebzweige am Weinstocke), und ich (werde bleiben, s. Win. S. 513 f.) an euch", dem Weinstocke gleich, der sich nicht von den Rebzweigen löst, sondern diese fortwährend mit seiner Lebenskraft durchdringt. — „Wie der Rebzweig nicht

Frucht tragen kann von sich selbst (d. i. aus eigener Kraft), wenn er nicht am Weinstocke bleibt, so (könnet) auch ihr nicht (Frucht tragen von euch selbst), wenn ihr nicht an mir bleibet." Also, wie der Rebzweig nur Frucht bringt, wenn er am Weinstocke bleibt, so kann auch der Mensch nur in der Lebensgemeinschaft mit Christo Früchte guter Werke bringen (s. Conc. Trid. sess. VI. c. 16.). — Derselbe Gedanke wird V. 5. noch näher erläutert und verstärkt, damit die Jünger denselben sich tief einprägen: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Rebzweige. Wer an mir bleibt und ich an ihm (d. i. und an welchem ich bleibe), der bringt viele Frucht; denn ohne mich könnet ihr gar nichts thun." Mit den letzten Worten geht der Herr aus dem Bilde in die eigentliche Darstellung über. Es heißt hier *οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν;* denn wie der Rebzweig, abgeschnitten von seinem Weinstock, durchaus gar keine Früchte bringen kann, so kann auch der Mensch, der außer Gemeinschaft mit Christo ist, durchaus kein wahrhaft gutes, für die Ewigkeit verdienstliches Werk verrichten. Der h. Augustin urgirte mit Recht diesen Ausspruch besonders gegen Pelagius für die Nothwendigkeit der Gnade; Calvin aber mißbrauchte ihn gegen die katholische Lehre von dem *meritum de condigno* (s. Maldonat).

V. 6.: „Wenn Jemand nicht an mir bleibt, — hinausgeworfen ist er wie der Rebzweig und vertrocknet; und man sammelt sie (die abgeschnittenen und vertrockneten Rebzweige) und wirft sie in's Feuer, und sie brennen!" — Die Lesart schwankt zwischen *μείνῃ* (Vulg. *manserit)* und *μένῃ*. Die Aoriste *ἐβλήθη* und *ἐξηράνθη* (die Vulg. hat das Futur.: *mittetur foras - et arescet)* drücken die augenblicklich eintretende, ja bereits eingetretene Folge des Nicht-Bleibens aus: wer sich von Christo losgerissen hat, der gleicht einem abgebrochenen und aus dem Weinberge hinausgeworfenen Rebzweige (s. Win. S. 248.). Wer nicht glaubend und liebend an Christo festhält, dem entzieht sich der belebende Saft der Gnade, der vertrocknet geistlicher Weise und wird endlich ganz von ihm und seiner Kirche ausgeschieden und wie ein dürres Reis in das Feuer der Gehenna geworfen (vgl. Matth. 3, 10. 13, 42. 25, 41.). In dem *καὶ συνάγουσιν κ. τ. λ.* liegt eine Hindeutung auf das jüngste Gericht und auf die Hölle. Das Sub-

jekt von συνάγουσιν und βάλλουσιν versteht sich von selbst: im Bilde sind es die Knechte des Weingärtners, der Sache nach nach sind es die Engel (vgl. Matth. 13, 41.). In αὐτά geht der Singular τὸ κλῆμα in den Plural über. Zu dem feierlichen καὶ καίεται fügt Enthym. Zig. richtig hinzu: οὐ μὴν κατακαίονται. Vgl. Matth. 13, 40.

V. 7 f. Aus der bildlichen Rede geht der Herr jetzt allmählich zur eigentlichen über: „Wenn ihr bleibet in mir und meine Worte in euch bleiben, so erbittet euch was immer ihr wollet, und es wird euch werden." Die Lesart αἰτήσασθε statt αἰτήσεσθε (Recepta, Vulg.) ist überwiegend bezeugt. — ὃ ἐὰν (ἐὰν statt ἂν findet sich bei Johannes nur hier) θέλητε steht mit Nachdruck voran. Also, bleibt der Mensch in lebendiger Verbindung mit Christo — und er bleibt es, wenn er Christi Wort glaubend und liebend in sich bewahrt — dann werden alle seine Bitten erfüllt, Nichts wird ihm abgeschlagen. Denn da ist der Geist Christi, der in ihm bittet. S. zu 14, 13 f. — V. 8.: „Darin wird verherrlichet mein Vater, daß ihr viele Frucht bringet; und ihr werdet meine Jünger werden." — ἐν τούτῳ geht auf das folgende ἵνα - - φέρητε, und ἵνα dient hier wie häufig nur zur Umschreibung des Infinitivs (Win. S. 301.): In dem Fruchttragen der Jünger, der natürlichen Folge ihres Bleibens bei ihm und ihres Gebetes, liegt eine Verherrlichung des Vaters, indem Gottes Kraft durch den Sohn in den Gläubigen anschaubar wird. Der Aorist ἐδοξάσθη ist proleptisch zu fassen, wie Eph. 2, 6. Röm. 8, 30. S. Win. S. 249. Unpassend beziehen Einige ἐν τούτῳ rückwärts: „Hierdurch (nämlich durch diese dem μένειν ἐν ἐμοί beschiedene Gebetsgewährung) ist mein Vater verherrlichet, damit ihr u. s. w." (Meyer). — Das καὶ γενήσεσθε κ. τ. λ. könnte noch von ἵνα abhängig sein (vgl. 13, 40. 1 Kor. 9, 18. Eph. 6, 3., s. Win. S. 258.); allein gewichtiger wird der Gedanke, wenn wir es als eine von ἵνα unabhängige, selbstständige Sentenz fassen: nur dann, wenn sie reichliche Frucht bringen, sind sie seine eigentlichen und wahren Jünger. Man beachte das nachdrückliche Possessivum ἐμοί: die mir und keinem Andern gehören.

V. 9 f.: „Wie mich geliebt hat der Vater, so habe auch ich euch geliebt; bleibet in meiner Liebe! Wenn

ihr meine Gebote bewahret, werdet ihr bleiben in meiner Liebe, so wie ich die Gebote des Vaters bewahrt habe und in seiner Liebe bleibe." — Bisher hat der Heiland unter einem Bilde, hergenommen vom Weinstocke und seinen Reben, die innige Lebensverbindung, worin er mit den Seinen steht, dargestellt. Aber schon von V. 7. an ist das Bild allmählich in die Anwendung übergegangen. Hier nun spricht er von dem Bande, wodurch jene geistige Verbindung geknüpft und erhalten wird. Dieses Band ist die Liebe, womit er die Seinen zuerst geliebt hat, und die ihre Quelle und ihr Urbild in der Liebe des Vaters zum Sohne hat. Diese seine Liebe zu ihnen sich zu bewahren, und zwar dadurch besonders, daß sie seine Gebote, die selbst lauter Liebe und Leben sind, mit Freuden thun, der Liebe also den freien Zugang öffnen und erhalten, das muß das Streben seiner wahren Jünger sein. Denn wie der Vater wirksam schaffend in dem Sohne lebt, und der Sohn unablässig wirkt in der Kraft, die der Vater fortwährend einströmt in ihn: so kann auch der Jünger nur dann den Segen der Liebe Jesu genießen, wenn er sie ungehindert Früchte treiben läßt, wenn er mit Freuden thut, was sie heißt (v. Gerlach). — Der Nachsatz V. 9. beginnt mit *κἀγώ* und nicht erst mit *μείνατε*, wie Maldon. u. A. wollen. Es stehen die Aoriste *ἠγάπησεν* und *ἠγάπησα*, weil Jesus an der Grenze seines Lebens steht und zurückblickt (vgl. 13, 1. 34.). — Das Possessivum *τῇ ἐμῇ* ist, der Parallele zwischen Vater und Sohn und der Analogie von *ἡ χαρὰ ἡ ἐμή* V. 11. gemäß, nicht mit Mehreren im passiven Sinne zu fassen: „in der Liebe zu mir", sondern aktiv: „in meiner Liebe zu euch." Das V. 10. folgende *ἐν τῇ ἀγάπῃ μου* ist von dem *ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ* reel nicht verschieden; letzteres aber hat größern Nachdruck: „in meiner großen, heiligen Liebe." Des Nachdrucks wegen ist auch das *αὐτοῦ* in *αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ* vorangestellt: „in seiner, des Vaters Liebe."

V. 11. Die Worte: „Dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei, und eure Freude vollendet werde", bilden den Schluß des Abschnittes. Das *ταῦτα* bezieht sich zwar auf alles V. 1—10. Gesagte, knüpft sich aber besonders enge an das an, was der Herr eben von der Liebe gesprochen. Das Bewußtsein nämlich, in der Liebe Christi zu

sein, mit ihm in der innigsten Liebes- und Lebensgemeinschaft zu stehen, ist für den Menschen hienieden die einzige Quelle wahrer Freude und Glückseligkeit. Christus nennt diese Freude die seinige, wie er eben die *ἀγάπη* und früher (14, 27.) die *εἰρήνη* die seinige genannt hat, einmal in sofern er selbst in sich diese Freude genießt (vgl. 17, 13.), da sein Wesen die lauterste, aufopferndste Liebe selbst ist; dann in sofern er sie hervorbringt in den Gemüthern der Seinen durch Mittheilung seines Wesens und Geistes, seine Freude die unabläßig strömende Quelle ihrer Freude ist. Man denke hier an den über alle Leiden und Verfolgungen siegenden Freudenmuth, der sich so häufig in den Briefen des Apostels Paulus ausspricht (Phil. 2, 17 f. 4, 4. 2 Kor. 13, 11. u. o.). — Statt des *ἐν ὑμῖν μείνῃ* der Recepta ist mit Lachm. und Tischend. nach A. B. D., Minusk. Vulg., Itala zu lesen: *ἐν ὑμῖν ᾖ*. Bei dieser richtigen Lesart ist die Erklärung des *ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν* durch *gaudium vestrum de me* (Euthym. Zig., Klee) oder die augustinische: *gaudium meum de vobis* (nach *χαίρειν ἐν*), von selbst verurtheilt. Es heißt: *καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ*. Zu ihrer Vollendung kommt diese Freude in Christo erst im andern Leben, wo er seine verklärten Glieder auf das innigste mit sich vereinigt.

**IV. Das Gebot der gegenseitigen, in der Liebe Christi begründeten Liebe,** V. 12—17.

V. 12 ff.: „Das ist mein Gebot, daß ihr euch unter einander liebet, so wie ich euch geliebt habe." Eben V. 10. hat der Herr gesagt, die Grundbedingung des Bleibens in seiner Liebe und demnach auch in seiner Freude sei die Haltung seiner Gebote. Unter diesen Geboten ist aber das vorzüglichste das der Nächstenliebe (vgl. Röm. 13, 10.). Dieses ist im eigentlichen Sinne sein (*ἡ ἐμή*) Gebot; und in der Erfüllung desselben ist Er uns höchstes Muster und Vorbild geworden (vgl. 13, 34.). Denn: „Größere Liebe als diese hat Niemand, daß einer seine Seele (d. i. sein Leben) hingibt für seine Freunde." — *ἵνα τις κ. τ. λ.* enthält die nähere Exposition von *ταύτης*, wie V. 8. Eine Ausführung desselben Gedankens haben wir 1 Joh. 3, 16. Eph. 5, 1 f. — Wenn Paulus Röm. 5, 6 ff. es besonders hervorhebt, daß Christus für uns gestorben sei, wo wir noch Sünder und somit seine Feinde waren, so wird doch damit nicht eine höhere Stufe

der Liebe Jesu geschildert; denn auch die, welche jetzt von seiner Liebe angezogen seine Freunde geworden waren, hatte er geliebt, als sie noch Sünder und seine Feinde waren (vgl. 1 Joh. 4, 10.). — Hinter V. 13. ist mit Euthym. Zig. in Gedanken zu ergänzen: „wie ich jetzt thue." Dann schließt sich V. 14. ganz einfach an: Wollen also die Jünger zu der Zahl derer gehören, für welche Jesus sein Leben hingibt, so müssen sie thun, was er ihnen gebietet. „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr thut, was ich euch gebiete." Vgl. 8, 31.

V. 15. Um nun den Jüngern die hohe Würde, welche in der Benennung „Freunde" liegt, zum Bewußtsein zu bringen, fährt der Herr fort: „Nicht mehr nenne ich euch Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr thut", d. h. er kennt die Beweggründe und Absichten, also das innere Wesen seines Thuns nicht. „Euch aber habe ich Freunde genannt (nämlich V. 14. und Luk. 12, 4.); denn Alles, was ich gehört habe von meinem Vater, habe ich euch kund gethan." — Wohl hat Jesus früher mehrmals seine Jünger *δούλους* genannt (12, 26. 13, 13 ff.), und er konnte dieß, da er als Schöpfer und Erlöser ihr Herr war. Aber er hat sie doch immer als Freunde und nicht als Diener gehalten. Drei Jahre hat er den vertrautesten Umgang mit ihnen gepflogen, hat sie gleichsam mit seinem Herzblute genährt, sie immer mehr in sein inneres Leben hineingezogen. Grade jetzt aber, wo er die Jünger hellere Blicke als je in den göttlichen Heilsrathschluß thun ließ (vgl. 14, 1 ff. 16, 29 f.), konnte er ihnen mit besonderm Nachdrucke sagen, sie seien hinfort keine Knechte mehr; und in sofern hat er sie jetzt gleichsam zum ersten Mal seine Freunde genannt. — Es heißt: *ὅτι πάντα - - ἐγνώρισα ὑμῖν.* Zwar sagt der Herr unten 16, 12., er habe ihnen noch Vieles zu sagen, was sie jetzt noch nicht tragen könnten; allein das war nur die weitere Entfaltung dessen, was er ihnen schon offenbart hatte. Den Hauptrathschluß der Erlösung hat er ihnen bereits kundgethan; alles Andere ist nur nähere Entwicklung desselben, die er der Wirksamkeit des heil. Geistes überlassen mußte.

V. 16. Die Initiative zu dieser Freundschaft ist nicht von den Jüngern, sondern von Christo ausgegangen: „Nicht ihr habet mich ausgewählt, sondern ich habe euch ausgewählt und euch eingesetzt, damit ihr hingehet und

Frucht traget, und eure Frucht bleibe; damit, um was immer ihr den Vater bittet in meinem Namen, er euch gebe." — Also, nicht sie haben ihn, sondern er hat durch seine freie Gnade und Erbarmung sie ausgewählt aus der sündigen Welt (vgl. σκεῦος ἐκλογῆς, Apstg. 9, 15.), und er hat sie eingesetzt (ἔθηκα), d. i. als Rebzweige sich, dem wahren Weinstocke, eingepflanzt (V. 1 ff.), damit sie ihrerseits fortan (ὑπάγητε) Früchte tragen für die Ewigkeit, und damit der Vater alle ihre Bitten, die sie in seinem Namen, d. i. in seiner Kraft, in der Gemeinschaft mit ihm (s. zu 14, 13.) verrichten, erhöre. Es liegt in diesen Worten des Herrn für die Jünger eine Demüthigung und zugleich ein großer Trost. Ihr Freundschaftsverhältniß zu Christo ist in seinem Beginne durchaus von ihm abhängig, und auch bei der innigsten Vertraulichkeit und Gemeinschaft, worin sie jetzt mit ihm stehen, dauert das Verhältniß gänzlicher Abhängigkeit fort: jede Frucht, die sie bringen, ist das Werk seiner Pflanzung, jede Bitte an den Vater muß in seinem Namen geschehen. Aber eben deßhalb, weil sie nicht von sich, sondern von ihm abhangen, sind ihre Früchte bleibende und alle ihre Bitten erhörliche. Vgl. 1 Joh. 4, 10 f. 19. — Das ἔθηκα ὑμᾶς, ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε nehmen Viele in dem Sinne: „ich habe euch als meine Jünger eingesetzt, bestellt, damit ihr euererseits hingehet in alle Welt u. s. w." Allerdings hat τιθέναι die Bedeutung von *instituere* (vgl. 1 Kor. 12, 28. 1 Tim. 1, 12. u. o.); allein wie das folgende καρπὸν φέρητε zeigt, klingt hier das Bild vom Weinstocke noch nach. — Das zweite ἵνα ist dem ersten nicht subordinirt, so daß ἵνα - - δώῃ ὑμῖν die Folge oder Wirkung des ἵνα - - καρπὸν φέρητε κ. τ. λ. bezeichnete (Maldon.), sondern coordinirt: Das Fruchtbringen und das Bleiben der Frucht ist thatsächliche Gebetserhörung selbst (Meyer).

V. 17. Indem der Heiland jetzt dazu übergehen will von den Verfolgungen zu sprechen, hebt er zum Schlusse noch einmal die Bruderliebe hervor, die den Gläubigen gleichsam einen Ersatz bietet für alle Noth, welche die Welt ihnen bereitet. „Dieses gebiete ich euch, damit ihr einander liebet." — ταῦτα geht auf das V. 12—16. Gesagte, insofern es gebietenden Inhaltes ist, zurück (vgl. V. 11.): der Zweck (ἵνα) und zugleich der Kern desselben ist die gegenseitige Liebe.

**V. Von dem Hasse der Welt gegen die Jünger des Herrn, V. 18 — 16, 4.**

V. 18 f.: „Wenn die Welt euch hasset, so erkennet, daß sie mich vor euch gehaßt hat! Wenn ihr aus der Welt wäret, die Welt würde das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt ausgewählt habe, deßhalb hasset euch die Welt." — Wenn die Jünger den Haß der Welt und daher ihre Verfolgung erfahren, so soll dieses sie nicht befremden, sondern sie sollen daran denken und sich damit trösten, daß Er zuerst und vor ihnen (πρῶτον ὑμῶν wie 1, 15.) den Haß der Welt ertragen habe. Vgl. 1 Petr. 4, 12 f. — V. 19. Der Schlüssel aber zu dieser Erscheinung liegt darin, daß in ihnen, den Auserwählten, und in der Welt zwei entgegengesetzte Principe herrschen, die sich wie zwei feindliche Kräfte naturgemäß abstoßen. In ihnen herrscht Gott durch Christus, in der Welt aber der Satan; daher ist die Freundschaft mit Gott zugleich eine Feindschaft mit der Welt und umgekehrt. Vgl. 1 Joh. 3, 13. 4, 5. — Das fünfmal wiederholte κόσμος ist feierlich. Vgl. 3, 17.

V. 20.: „Gedenket des Wortes, das ich euch sagte: Nicht ist der Knecht größer als sein Herr! Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie auch euch verfolgen; wenn sie mein Wort bewahrt haben, so werden sie auch das eurige bewahren." Um den eben ausgesprochenen Gedanken noch mehr zu verdeutlichen, bezieht sich Jesus auf ein schon früher, nämlich 13, 16., gesprochenes Wort zurück. Wie dort das Sprüchwort: οὐκ ἔστιν δοῦλος κ. τ. λ., daran erinnern sollte, daß der Jünger und Knecht jeden Dienst, jede Erniedrigung gern übernehmen müsse, der sein Meister und Herr sich unterziehe, so hier, daß ihm kein Leiden, was seinen Herrn betroffen, ungewohnt und unerhört sein dürfe (vgl. Matth. 10, 24.). Augustin: „Recusas esse in corpore, si non vis odium mundi sustinere cum capite." Haben also die Menschen Jesum verfolgt, so werden auch seine Jünger nicht ohne Verfolgung wegkommen; haben jene dagegen Jesu Wort angenommen und beobachtet, so werden sie auch das Wort seiner Jünger halten. — Das hypothetische εἰ stellt die beiden möglichen Fälle, Verfolgung oder Annahme, ganz allgemein hin. Die Worte selbst lassen es in diesem Augenblicke unentschieden, welcher von beiden in Be-

ziehung auf Jesus eingetreten sei. Allein die Jünger wissen es hinlänglich aus der Erfahrung, wie selten der letzte Fall eingetreten; und daß auch sie bei den Juden im Ganzen und Großen nur geringe Aufnahme finden werden und darum auf Trübsale sich gefaßt machen müssen, deutet der folgende V. 21. genugsam an. So zeigt also das Folgende, welchen Fall Jesus gedacht wissen wollte (vgl. Win. S. 261.). Das τηρεῖν mit Einigen im Sinne von „belauern" zu fassen, ist unzulässig.

V. 21.: „Aber dieses Alles werden sie wider euch thun um meines Namens willen, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat." Der geheime Grund also, warum die Jünger des Herrn verfolgt werden, ist der Widerwille der Welt gegen den Namen, d. i. gegen die Person Jesu. Die Welt will nichts von Jesu wissen, und selbst sein Name, in welchem sich doch alle Kniee beugen müssen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde (Phil. 2, 10.), ist ihnen widerwärtig. Und alles dieses deßhalb, weil sie Gott nicht wahrhaft kennen. Hätten sie eine lebendige Erkenntniß Gottes, so würden sie auch Jesum als dessen Gesandten anerkennen und zwar, wie das Folgende sagt, aus seiner Lehre und aus seinen Wundern. Für die Jünger aber sollte der Gedanke, daß sie um des Namens Christi willen leiden, ein Trost und eine Erhebung sein; und wie sehr dieß später der Fall gewesen ist, zeigen Stellen, wie Apstg. 5, 41. 21, 13. 2 Kor. 12, 10 f. Gal. 6, 17. 1 Petr. 4, 12 ff.

V. 22 ff.: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Ausrede wegen ihrer Sünde. Wer mich hasset, hasset auch meinen Vater." Hätte Jesus seine heilbringende Lehre, die das Gepräge der Wahrheit und Göttlichkeit für jeden Unbefangenen in sich selbst trägt (vgl. 6, 63. 68. 7, 46. Matth. 7, 28 f.), den Juden nicht verkündigt, so würden diese sich wegen ihres Unglaubens und ihres Hasses des Namens Jesu allenfalls noch entschuldigen können, sie würden sagen können, daß Jesus nicht durch seine Predigt sich als den verheißenen Messias erwiesen habe. Nun aber haben sie keine Ausrede (πρόφασιν ἔχειν = „Ausflüchte, Ausreden haben", im N. T. nur hier, häufig bei den Klassikern); und es liegt in dem Hasse gegen ihn, der eben durch seine Lehre als

Gottesgesandten sich ihnen kund gethan hat, zugleich ein Haß gegen Gott. Vgl. 5, 23. — V. 24. Noch größer aber wird die Schuld der Ungläubigen, wenn man die Werke, d. i. die Wunder berücksichtigt, die Jesus gethan, und durch welche er sich am unverkennbarsten als Gottesgesandten geoffenbart hat: „Wenn ich die Werke nicht gethan hätte unter ihnen, die kein Anderer gethan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie wie gesehen so gehaßt wie mich so meinen Vater." Zu ἃ οὐδεὶς ἄλλος πεποίηκεν ist zu vergleichen Matth. 9, 33., wo das Volk nach der Heilung eines dämonisch Stummen ausruft: „Noch nie ist es (das Wunderthun) auf diese Weise zur Erscheinung gekommen in Israel!" Jesu Wunderwerke erhielten durch den Zusammenhang mit der Hoheit seiner Person und der Erhabenheit seiner Lehre den unbedingten Vorzug vor Allem, was im alten Bunde geschehen war; es waren ihrer Natur und Erscheinung nach göttliche Werke (vgl. 5, 36. 9, 3 f. 10, 37. 14, 10.). Daher sagt der Herr auch, sie hätten in seinen Wundern ihn selbst als den Messias (10, 25.) und zugleich auch den Vater (14, 10.) gesehen. Vgl. 12, 45. Auch hier haben wir den Kanon von 9, 41., daß das Maaß der Schuld im Verhältniß der Befähigung zur Erkenntniß steht. — Ueber das fehlende ἄν in ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν s. Win. S. 273., und über die alexandrinische Form εἴχοσαν, welche Lachm. und Tischend. V. 22. und 24. nach B. J*. L., Minusk., Origen., Cyrill. statt εἶχον aufgenommen, s. Win. S. 71.

V. 25. Aber alles dieses mußte geschehen, damit in Erfüllung gehe, was der Psalmist bereits als Typus des leidenden Messias ausgesprochen hatte: „„Sie haben mich grundlos gehaßt."" Zu ἀλλά ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: μεμισήκασίν με. — Zu ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν, d. h. in ihrem Gesetze, auf das sie sich steifen, von dem sie die Seligkeit hoffen, vgl. 5, 45. 8, 17. Der Ausdruck νόμος ist hier wie 10, 34. im weitern Sinne von dem ganzen A. T. zu verstehen. Denn die angeführte Stelle ist aus Ps. 69, 4. oder 35, 19. — δωρεάν ist nach klassischem Sprachgebrauche = *gratis*, „umsonst", nach dem Sprachgebrauche der LXX aber = חִנָּם, *immerito*, „ohne Grund" (vgl. 1 Sam. 19, 5. Ps. 31, 7. Sir. 20, 21.), und so auch hier.

V. 26 f.: „Wenn aber gekommen sein wird der Paraklet, den ich euch senden werde von dem Vater (vgl. 14, 16.), der Geist der Wahrheit (vgl. 14, 17.), der vom Vater ausgeht, Er wird zeugen von mir; auch ihr aber zeuget (Vulg.: werdet Zeugniß ablegen), da ihr von Anfang (meiner messianischen Thätigkeit) an bei mir seid.“ Man beachte die einzelnen tröstlichen und ermuthigenden Momente, welche in diesen Worten enthalten sind: Christus, ihr Herr und Meister, ist es, der ihnen den Paraklet senden wird, und dieser Paraklet ist ein Geist der Wahrheit, die, wenn auch zeitweise verfolgt und unterdrückt, doch zuletzt immer siegt, und er geht aus vom Vater, dem Urquell aller Kraft und Stärke. Also troß des Hasses, womit die Welt ihn jetzt verfolgt, wird dennoch seine Sache siegen. Das innere Zeugniß des heiligen Geistes und das äußere Zeugniß der Jünger, die Augen- und Ohrenzeugen seiner Lehre, seiner Wunder, kurz seines ganzen Lebens waren, wird die Welt von der Göttlichkeit Jesu und seiner Lehre überzeugen. In diesen Worten der Ermunterung spricht der Heiland zugleich den Beruf aus, den seine Apostel für die ganze Zukunft hatten, und bezeichnet damit ihre Stellung in und zu seiner Kirche auf Erden. Christus wollte sich in seiner ganzen gottmenschlichen, geschichtlichen Persönlichkeit im Geschlechte fortsetzen, um seine Gnade und Wahrheit jedem Einzelnen des Geschlechts zuzumitteln. Dazu bedurfte es eines doppelten Zeugnisses, eines innern, göttlichen im Herzen der Menschen und eines äußern, menschlichen. Das äußere Zeugniß legten die Apostel ab; und ihr Zeugniß pflanzt sich in der Kirche fort von Geschlecht zu Geschlecht bis zum Ende der Tage. Daher bekennt die Kirche sich als auf den Grund der Apostel gebaut und nennt sich mit Recht die apostolische. S. zu Apstg. 1, 8. 21 f.

16, 1 ff. Bisher hat Jesus mehr im Allgemeinen von den Kämpfen gesprochen, welche die ungläubige Welt den Jüngern bereiten werde. Jetzt sagt er ihnen bestimmter die bevorstehenden Verfolgungen voraus. „Dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr euch nicht ärgert.“ — *ταῦτα* weiset auf das 15, 18—27. Gesagte zurück. Vgl. 15, 11. 17. — *ἵνα μὴ σκανδαλ.*, d. h. damit ihr, wenn Verfolgungen eintreten, nicht irre werdet im Glauben an mich. Denn, wie der heil. Gregor

sagt: „praevisa minus tela ferire solent.“ Vgl. Matth. 13, 21. — V. 2.: „Sie werden euch in den Bann thun (s. zu 9, 22. vgl. 12, 42.); ja es kommt die Stunde, daß Jeder, welcher euch getödtet haben wird, meine, einen Opfer-Cultus Gott darzubringen.“ — *ἀλλά* = *immo*, eigentlich elliptisch: „nicht nur dieß, sondern es kommt u. s. w.“ — *λατρεία* eigentlich Gottesdienst, Cultus überhaupt, hier aber wegen des sollennen *προσφέρειν* speciell vom Opfer-Cultus zu verstehen (Röm. 12, 1. Hebr. 9, 1. 6.). Vgl. das hebräische עָבַד; Jes. 19, 21. 2 Mos. 3, 12. Es war Grundsatz der fanatischen Rabbinen: „Quisquis effundit sanguinem impii, idem facit, ac si sacrificium offerat“ (Bamidbar Rabba f. 329. 1.), und wahrscheinlich beriefen sie sich dafür auf 2 Mos. 32, 29. — V. 3.: „Und dieses werden sie thun, weil sie den Vater nicht erkannt haben noch mich.“ S. zu 15, 21. — V. 4.: „Aber (um nicht weiter in's Einzelne einzugehen) — dieses habe ich zu euch geredet, damit, wenn die Stunde gekommen sein wird, ihr euch dessen erinnert, daß ich es euch gesagt habe.“ — *ἀλλά* ist nach Meyer das abbrechende *at*, und richtig; denn die Ergänzung von Lücke und de Wette: „aber, obgleich es natürlich ist, daß die Welt euch haßt und verfolgt, so habe ich es euch doch vorausgesagt“, ist willkürlich. — Die Recepta und auch Tischend. lesen nach überwiegenden Zeugen: — *ἡ ὥρα μνημονεύητε αὐτῶν*. Lachm. dagegen hat nach A. B. L., Minusk., Vulg., Itala u. a.: — *ἡ ὥρα αὐτῶν μνημ. αὐτῶν* (L., Vulg., Itala lassen das letzte *αὐτῶν* weg) aufgenommen: „ihre Stunde“, d. i. die Stunde, wo diese Dinge eintreffen. — Das Folgende: „Dieses aber habe ich euch von Anfange an nicht gesagt“, scheint im Widerspruche zu stehen mit Matth. 5, 10 ff. 10, 16 ff. Luk. 6, 22 ff. und anderen Stellen, nach welchen der Heiland schon früher von Verfolgungen um seinetwillen zu seinen Jüngern geredet hat. Allein zwischen allen jenen und der jetzigen Vorhersagung war vermöge der Umstände ein großer Unterschied. Früher hatte er ihnen nur einzelne Andeutungen über eine damals noch ferne Zukunft gegeben, und die Jünger, noch voll Hoffnung auf ein glänzendes irdisches Messiasreich, verstanden diese Unheil drohenden Worte ebensowenig, als Jesu wiederholte Weissagungen von seinem Leiden und Tode. Sie mochten beim Anhören dieser Worte

immer denken, es seien große Schwierigkeiten gemeint, welche sich ihnen entgegenstellen würden, und seine Aussprüche seien nicht eigentlich zu nehmen. Jetzt aber hatte Alles eine andere Bedeutung erhalten; sie wußten, daß er in Kurzem sie verlassen wolle, und nun sagte er ihnen mit einer weit größern Bestimmtheit als je voraus, was sie treffen werde. Und er gibt als Grund, warum er früher nicht so bestimmt davon gesprochen, an: „weil ich bei euch war." So lange Jesus bei seinen Aposteln war, trafen alle Verfolgungen ihn, war er zunächst der Gegenstand und das ausersehene Opfer des Welthasses. Als er aber durch den Kreuzestod zum Vater heimgegangen, traten seine Jünger im Kampfe wider die Welt an seine Stelle ein, um unter Leiden und Verfolgungen seine Sache zum Siege zu führen.

**VI. Sieg der Jünger über die Welt durch den heiligen Geist und ihre Glaubensprüfung,** V. 5—33.

V. 5 f.: „Jetzt aber gehe ich hinweg zu dem, der mich gesandt hat, — und Keiner aus euch fragt mich: Wohin gehest du hinweg? sondern weil ich dieses zu euch geredet habe, hat die Traurigkeit euer Herz erfüllt." — *νῦν δέ*, nämlich wo dieses mein *μεθ' ὑμῶν εἶναι* vorbei ist. Hinter *πέμψαντά με* müssen wir uns (mit Olshausen) eine kleine Pause denken. Während deß sieht der Herr, daß die Jünger über seine Worte traurig werden. Um sie nun aufzurichten und zu trösten, regt er sie an, sich weitern Aufschluß über seinen Hingang zu erbitten, damit er so Gelegenheit finde, sie näher zu belehren, in wiefern sein Hingang zu ihrem Heile gereiche. Daß Jesus bereits 13, 36. von Petrus und 14, 5. von Thomas gefragt worden war, wohin er hinweggehe, steht mit unserer Stelle nicht in Widerspruch; denn der Herr rügt hier ihre augenblickliche Traurigkeit, die sie jetzt hindere, das Ziel des Scheidenden in's Auge zu fassen. — *ὅτι ταῦτα κτλ.* „dieses", nämlich daß nach meinem Weggange euch Leiden und Verfolgungen treffen werden. — *ἡ λύπη*, d. i. die Traurigkeit schlechthin und in abstracto.

V. 7.: „Doch ich sage euch die Wahrheit: Es ist euch gut, daß ich (für meine Person) hinweggehe; denn wenn ich nicht hinweggegangen sein werde, wird der Paraklet nicht zu euch kommen; wenn ich aber gegangen sein

werde, werde ich ihn zu euch senden." Hier tröstet der Heiland die Jünger über seinen Hingang damit, daß er sagt, das Kommen des Paraklets sei durch seinen Hingang zum Vater bedingt. Erst mußte die Sünde des Geschlechts getilgt und die Menschheit in ihrem Haupte, in Christo, wiedergeboren und verklärt sein, ehe der Geist Gottes, der bei der Ursünde von der Menschheit gewichen war, auf sie wieder herabsteigen konnte (s. zu 7, 39. Vgl. 14, 16.). Für die Jünger speciell war der Hingang Jesu heilsam, weil dadurch, daß er ihnen seine sichtbare Gegenwart entzog, ihr Glaube geläutert und ihr Inneres befähigt wurde, Höheres zu empfangen. In dieser Beziehung umschreibt die Worte treffend der h. Augustin (Tract. in Joh. 94.): „Es ist euch heilsam, daß diese Knechtsgestalt von euch hinweggenommen werde; als das fleischgewordene Wort werde ich zwar auch ferner noch unter euch wohnen, aber ich wünsche nicht, daß ihr auf fleischliche Weise mich liebet, und mit dieser Milch zufrieden immer Kinder bleiben wollet. Entziehe ich euch nun nicht diese zarte Speise, so werdet ihr niemals nach der kräftigern Hunger empfinden; bleibet ihr immer fleischlich am Fleische hangen, so könnet ihr nicht fähig werden, den Geist in euch aufzunehmen."

V. 8 ff. Jetzt beschreibt der Heiland die Wirksamkeit des heil. Geistes, den er ihnen senden werde, und zwar a) die Wirksamkeit desselben in Beziehung auf die ungläubige Welt V. 8—11.: „Und wenn jener (der Paraklet) gekommen ist, wird er die Welt überführen der Sünde und der Gerechtigkeit und des Gerichts." — *ἐλέγχειν τινὰ περί τινος = convincere, arguere, aliquem de aliqua re.* Das Geschäft des Paraklets ist also, die Welt zu überführen, d. h. den Beweis so zu führen, daß die Welt dadurch beschämt und zu Schanden wird. Die drei Objekte dieser *ἔλεγξις:* Sünde, Gerechtigkeit und Gericht, erklärt Jesus selber, indem er V. 9 ff. fortfährt: „Der Sünde zwar, insofern sie nämlich nicht glauben an mich." — Das *ὅτι οὐ πιστεύουσιν* (einige Minuskeln haben *οὐκ ἐπίστευσαν* und darnach die Vulg. *non crediderunt)* drückt den Inhalt der Sünde aus: er wird sie überführen der Sünde des Unglaubens, deren sie sich dadurch schuldig machen, daß sie Jesum nicht als den Messias und Heiland der Welt anerkennen wollen. Der heil. Geist überführte

aber die Welt ihres Unglaubens durch seine Wirksamkeit in den Aposteln, und er überführt sie desselben noch immer durch seine fortwährende Wirksamkeit in der Kirche. Die Predigt der Apostel und der Kirche von Christo, dem Erlöser und Seligmacher, ist die fortwährende Weckstimme, welche die ungläubige Welt aus ihrem Sündenschlafe aufrüttelt und sie des Unglaubens zeiht. Die vom heil. Geiste geleitete Kirche mit ihrer Predigt von Christo ist das sichtbare Gewissen für die ungläubige Welt, so daß sie dereinst für ihren Unglauben keine Entschuldigung findet. Daher der Haß der Welt gegen die Kirche. — V. 10.: „Der Gerechtigkeit aber, insofern ich nämlich zum Vater (die Recepta hat πατέρα μου) gehe, und ihr mich nicht mehr sehet." Wie eben das Subjekt der ἁμαρτία die Welt war, so ist hier das Subjekt der δικαιοσύνη, des Gegentheils von ἁμαρτία, Christus. Von Christi Gerechtigkeit aber überführt der heil. Geist die Welt aus dessen Hingange zum Vater und seiner Unsichtbarkeit. Die ungläubige Welt verwarf und verwirft Jesum als einen falschen Propheten, also als einen Ungerechten und Sünder (vgl. 9, 24.), der mit Recht eines schmachvollen Todes starb (vgl. 18, 30.). Seine Aufnahme in den Himmel aber, seine Verherrlichung beim Vater, besonders seine zwar unsichtbare aber mächtige und siegreiche Wirksamkeit durch den heil. Geist in der Kirche wird die Welt immer mehr überführen, daß er der Gerechte war und ist (vgl. 1 Joh. 2, 1. 29. 3, 7. 1 Petr. 3, 18.), der allein die Menschen zur wahren Gerechtigkeit vor Gott führen kann. Augustin und Viele nach ihm verstehen δικαιοσύνη von der Gerechtigkeit des Menschen durch den Glauben: „Mundus de peccato quidem suo, de justitia vero arguitur aliena, sicut arguuntur de lumine tenebrae." — V. 11.: „Des Gerichtes aber, insofern nämlich der Fürst dieser Welt gerichtet ist." Die Sünde findet ihr Ende, die Gerechtigkeit ihren Sieg im Gerichte, welches mit Christo anhob und bis zum Ende der Welt fortdauert. Von diesem Gerichte wird der h. Geist die Welt überführen, insofern sie wahrnimmt, daß das Reich des Satans gebrochen ist (vgl. 12, 31.). Und sie wird dieses wahrnehmen aus der wunderbaren Verbreitung und der die Menschheit umgestaltenden Kraft des Reiches Christi auf Erden. Das Reich des Satans besteht wesentlich in Irrthum, Lüge und Sünde; mit der Verbreitung des Christen=

thums verschwanden aber diese in immer weitern Kreisen. Die Scheidung zwischen Licht und Finsterniß war also eingetreten, und diese Scheidung setzt sich sichtbar für Alle, die sich nicht absichtlich verblenden wollen, fort in der Kirche bis zum Ende der Tage. — Der h. Bernard (serm. 21.) bezieht alle drei Ausdrücke auf die Welt: „Spiritus sanctus arguit mundum de peccato, quod dissimulat; de justitia, quam non ordinat, dum sibi non Deo eam dat; de judicio, quod usurpat, dum tam de se quam de aliis temere judicat."

V. 12 ff. Die Wirksamkeit des heil. Geistes b) in Beziehung auf die Jünger und ihre Nachfolger, V. 12—15. — Oben 15, 15. hat Jesus gesagt: „Alles, was ich gehört habe von meinem Vater, habe ich euch kundgethan", und hier sagt er: „Noch Vieles habe ich euch zu sagen; aber ihr könnet es jetzt nicht tragen." Beide Aussprüche stehen sich nicht entgegen. Allerdings hatte Christus die ganze göttliche Wahrheit seinen Jüngern mitgetheilt, aber gleichsam nur im Keime. Dieser Keim, den er wie ein lebendiges Saamenkorn ihrem Herzen eingepflanzt hatte, war aber einer unendlichen Entwickelung fähig. Die volle Entwickelung dieser Einen Wahrheit in ihrem ganzen Umfange jetzt schon aufzufassen, dazu waren sie noch nicht im Stande; der heil. Geist mußte sie erst dazu befähigen (vgl. Apstg. 10., ferner 1 Kor. 15, 51. Röm. 11, 25. 1 Thess. 4, 15 ff.). Daher heißt es V. 13.: „Wenn aber jener gekommen sein wird, der Geist der Wahrheit, so wird er euch Wegführer sein in die ganze Wahrheit." Vgl. 14, 26. Ueberwiegend bezeugt ist die Lesart Lachmanns *εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν* statt *εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν* der Recepta und *ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ* bei Tischendorf. Vulgata: *docebit vos omnem veritatem.* Also der Paraklet, der ein Geist der Wahrheit ist, mithin nicht irren und nicht irre führen kann, wird sie immer tiefer in das Gebiet dieser Einen unendlichen Wahrheit einführen; unter seiner Obhut wird sich der von Christo gelegte Keim immer mehr entwickeln und entfalten bis zum Ende der Tage. Treffend Hilarius: „Sicut Christus olim faciebat (Luc. 2, 52.), ita nunc ecclesia *aetate crescit atque sapientia.*" — Das *ὁδηγήσει - - πᾶσαν* begründend fügt der Heiland hinzu: „Denn nicht wird er von sich reden", d. i. nicht wird der Paraklet ein durchaus selbstständiges, neues Princip der Wahrheit für euch wer-

den, nicht wird er euch eine von der im Keime bereits empfangenen verschiedene Wahrheit verkünden, sondern nur ein Hodeget in die volle Wahrheit wird er sein; und „Alles, was er irgend gehört haben wird (nämlich vom Vater), wird er reden." Aber er wird nicht bloß die Eine grundgelegte Wahrheit weiter entwickeln, sondern der Paraklet ist für die Jünger auch ein prophetischer Geist, der ihnen die künftigen Entwickelungen und Schicksale der Kirche offenbaren wird: „und das Kommende wird er euch verkünden." Bei unserm Evangelisten, dem Verfasser der Apokalypse, ging diese Verheißung in ganz besonderer Weise in Erfüllung. Denn die Apokalypse enthält, wenn wir ihren Inhalt mit Einem Worte angeben wollen, eine Krieges- und Sieges-Geschichte des Reiches Gottes auf Erden; sie schildert im Voraus die Kämpfe und Leiden, welche die Kirche im Laufe der Zeiten zu ihrer eigenen Läuterung zu bestehen haben wird, und zeigt prophetisch hin auf das herrliche Ziel, zu welchem der Herr sie führen will. Und dann, liegt nicht in der jedesmaligen dogmatischen Entwickelung und Entfaltung der Einen christlichen Wahrheit gleichsam eine Prophetie auf die Zukunft, auf die Zeit der Vollendung des Reiches Christi, wo diese Wahrheit zur vollen Entwickelung gekommen sein wird? — Das katholische Traditionsprincip liegt in diesen Aussprüchen des Herrn klar angedeutet.

V. 14 f.: „Jener wird mich verherrlichen; denn von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein; darum sagte ich, daß er es von dem Meinen nimmt und es euch verkünden wird." Dadurch, daß der heil. Geist die Eine, ewige Wahrheit, die er vom Vater hat, immer mehr entwickelt und auf Erden zur Anerkennung bringt, verherrlicht er Christum, gründet er dessen königliche Herrschaft immer mehr in den Herzen der Menschen. Denn es ist wie des Vaters so auch Christi Wahrheit, die er verkündet. Christus als der Sohn Gottes ist das wesenhafte Abbild, das Wort des Vaters; die ganze Wahrheit also, die im Vater als ihrer Urquelle ist, wohnt auch im Sohne, „in welchem", wie Paulus Kol. 2, 3. sagt, „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen sind." Daher empfängt der heil. Geist die Wahrheit wie vom Vater so auch vom Sohne. Und da die göttliche Wahrheit nicht ohne die göttliche Wesen-

heit ist, beide in ihrem tiefsten Grunde dasselbe sind, so liegt wie das Concil von Florenz Sitz. 25. bemerkt, in diesen Worten implicite der Ausgang des heil. Geistes auch von dem Sohne ausgesprochen.

V. 16.: „Ein Kleines, und ihr werdet mich nicht sehen; und wiederum ein Kleines, und ihr werdet mich schauen.“ Aehnlich wie 14, 18 f. spricht der Herr hier in räthselhaften und dunkeln Worten von seinem nahen Tode und seinem baldigen Wiederkommen im heil. Geiste. Das θεωρεῖτε ist auf das leibliche Sehen, das ὄψεσθε auf das geistige Schauen im heil. Geiste und dessen Wirkungen, nicht auf das Sehen Jesu bei seiner Auferstehung oder bei seiner Parusie, zu beziehen. Der begründende Satz: „Denn ich gehe weg zum Vater“, bezieht sich auf beide vorhergehenden Satztheile: sie werden ihn mit leiblichen Augen bald nicht mehr sehen, weil er zum Vater geht und somit seine leibliche Gegenwart ihnen entzieht; sie werden ihn dann mit geistigen Augen bald wiedersehen im heil. Geiste, ebenfalls weil er zum Vater geht, durch seinen Hingang zum Vater aber das Kommen des Paraklets bedingt ist (s. V. 7.). Mit Unrecht hat Tischend. die Worte ὅτι ἐγὼ ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα gestrichen, Lachm. sie als verdächtig eingeklammert. Denn sie sind einestheils überwiegend bezeugt (sie fehlen nur in B. D. L. Sinait. und einigen Versionen), anderntheils werden sie in V. 17. vorausgesetzt.

V. 17 f.: „Es sprachen nun (Einige) von seinen Jüngern zu einander: Was ist das (was soll das heißen), was er uns sagt: „„Ein Kleines, und ihr werdet mich nicht sehen, und wiederum ein Kleines, und ihr werdet mich schauen?““ und: „„Denn ich gehe zum Vater?““ — Sie sagten nun: Was ist das, was er das „„Kleine““ nennt? Nicht wissen wir, was er spricht.“ — Wenn wir es nur verstehen, in die Gemüthsstimmung der Jünger uns hineinzudenken, so können wir uns ihr Nichtverstehen der Worte des Herrn leicht erklären. Schon mehrmals hatte Jesus auf seinen Hingang hingewiesen, und seine Jünger waren darüber traurig geworden (vgl. V. 5 f.). Jetzt sagt er ihnen wieder mit klaren Worten, daß sie ihn nur noch kurze Zeit sehen würden; aber er fügt mit denselben klaren Worten sogleich hinzu, daß sie ihn in ebenso kurzer Zeit wieder sehen würden. Diese Worte erwecken

in ihnen ein gemischtes Gefühl von Freude und Schmerz, Hoffen und Bangen; sie wissen sich in dieselben nicht zu finden. Besonders wünschen sie eine nähere Erklärung über das μικρόν. Denn er hatte gesagt: „Ueber ein Kleines, und ihr werdet mich wieder sehen." Wenn nur, dachten sie vielleicht, dieses μικρόν nicht zu lange währt!

V. 19 ff.: „Es erkannte Jesus, daß sie ihn fragen wollten, und sprach zu ihnen: Darüber forschet ihr unter einander, daß ich sagte: Ein Kleines, und ihr werdet mich nicht sehen, und wiederum ein Kleines, und ihr werdet mich schauen?" — Jesus also, der Herzenskundige, das Verlangen der Jünger nach Lösung des Räthsels merkend kommt ihnen mit der Frage, welche sie an ihn richten wollen, zuvor und gibt ihnen dann nähere Erläuterungen 1) in Betreff des „ein Kleines, und ihr werdet mich nicht sehen, und wieder ein Kleines, und ihr werdet mich schauen", V. 20—27.; dann 2) in Betreff des „denn ich gehe hinweg zum Vater", V. 28. Der Herr gibt ihnen aber eine Antwort, welche das Räthselhafte seiner frühern Rede ihnen nicht gänzlich lösen, sondern zu noch weiterem Nachdenken, besonders zu gespannter, gläubiger Erwartung einer nahen, herrlichen Zukunft sie erwecken sollte. — V. 20.: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Weinen und weheklagen werdet ihr, die Welt aber wird sich freuen; ihr hingegen werdet trauern, doch eure Trauer wird zu Freude werden." — Das κλαύσετε καὶ θρηνήσετε blickt auf das μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, das ἀλλὰ - - γενήσεται auf das καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με V. 16. zurück. Also der Schmerz der Jünger über die Trennung von ihm wird sehr groß sein, und zwar um so größer, weil die gottlose Welt alsdann meinen wird, über Gott und seinen Sohn einen Triumph zu feiern. Aber ihr Schmerz wird bald in Freude verwandelt werden.

V. 21 f. Den schnellen Wechsel von Schmerz und Freude bei den Jüngern und zugleich, wie ihr Schmerz den Keim einer unvergänglichen Freude in sich enthalte, erläutert der Herr durch ein äußerst tiefsinniges Gleichniß: „Das Weib, wenn sie zu gebären im Begriffe ist, hat Trauer, weil ihre Stunde (d. i. die Stunde ihrer Wehen und Schmerzen) gekommen ist; wenn sie aber geboren hat das Kindlein, gedenkt sie

nicht mehr der Drangsal um der Freude willen, daß ein Mensch zur Welt geboren ward." In den letzten Worten: „daß ein Mensch (nicht: ein Kind) zur Welt geboren ward" liegt das hohe Selbstgefühl der Mutterfreude ausgedrückt. Das Bild des gebärenden Weibes zur Darstellung des Schmerzes, der in Freude übergeht, findet sich auch im A. T. (vgl. Jes. 21, 3. 26, 17. 37, 3. 66, 7. Hos. 13, 13. u. a. St.). Hier ergibt sich die Bedeutung desselben aus V. 22.: „Auch ihr nun habet jetzt zwar Trauer; ich werde euch aber wiedersehen, und es wird sich freuen euer Herz, und eure Freude nimmt Niemand von euch weg." — Das πάλιν ὄψομαι ὑμᾶς ist vom Wiedersehen im heil. Geiste zu verstehen (vgl. 14, 18. ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς). — Es ist also das Bild von dem Schmerze des gebärenden Weibes zunächst auf die Jünger zu beziehen. In diesen war der „neue Mensch, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" (Eph. 4, 24.), noch nicht vollständig zur Ausgeburt gekommen; es lebte in ihnen noch immer der alte Mensch, der erste Adam; die natürliche, sinnliche Liebe war in ihnen noch vorherrschend. Die bisherigen drei Jahre ihres vertrauten Umganges mit dem Herrn bildeten gleichsam die Zeit ihrer Schwangerschaft, wo der neue Mensch in ihnen sich bildete. Jetzt nahete die Stunde, wo es bei ihnen zur vollen Ausgeburt kommen sollte, am kommenden Pfingsttage war ihre Zeit erfüllt. Bevor sie aber dazu gelangen konnten, mußte der Heiland ihnen zuerst seine sichtbare Gegenwart entziehen; er mußte leiden und zu seinem Vater gehen, um ihnen den heil. Geist, das Princip der Wiedergeburt, zu senden. Und diese Zeit seines Hinganges war für die Jünger die Zeit der Geburtswehen, die bis zum Pfingstfeste dauerten. Den Schmerzen der Wiedergeburt folgte aber sofort die innere Freude im heil. Geiste, welche durch äußere Leiden und Verfolgungen in ihnen nicht gestört wurde. Vgl. Phil. 2, 17 f. 4, 4. Röm. 14, 17. — Was der Herr hier zunächst in Beziehung auf seine Jünger sagt, das gilt auch von allen Menschen überhaupt. Soll der Keim der neuen Creatur (vgl. 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15.), den Gott durch den heil. Geist in unser Herz einsenkt, zur vollen Ausgeburt kommen, so muß zuerst der alte Mensch der Sünde in uns getödtet werden. Das geschieht aber nicht ohne Thränen der Reue, ohne tiefen Seelenschmerz. — Willkür-

lich ist die Beziehung des Bildes auf den Tod Christi als schmerzvollen Geburtsakt der neuen Menschheit bei Olshausen, v. Gerlach und einigen ältern Erklärern.

V. 23 f. Die glückliche Folge dieses Wiedersehens im heil. Geiste und der damit verbundenen Neugeburt der Jünger ist Erleuchtung und Gebetsgewährung: „Und an jenem Tage (wo ich euch im h. Geiste wiedersehen werde) werdet ihr mich nach nichts (mehr) fragen", nämlich aus Mangel an Verständniß, da der heil. Geist euch alles lehren und klar machen wird. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, um was auch immer ihr den Vater bitten werdet, er wird es euch geben in meinem Namen." — Das ἐν τῷ ὀνόματί μου ist mit Tischend. nach hinreichenden äußern Zeugen hinter δώσει ὑμῖν zu stellen. Die gewöhnliche Stellung dieser Worte hinter πατέρα ist nach 14, 13. geordnet. — Also in dem Zustande der Wiedergeburt werden sie immer mit dem Erfolge der Erhörung zum Vater beten; Alles, um was sie bitten werden, wird ihnen gegeben werden, und zwar im Namen Christi, d. i. um Christi und seines Verdienstes willen, weil sie es in seinem Namen, in ihm erbeten haben (s. zu 14, 13.). In dem wahrhaft Wiedergeborenen lebt Christus; alles Gute, was jener vollbringt, wirkt dieser in ihm. Betet also der Wiedergeborene im wahren Geiste, so betet nicht so sehr er selber als vielmehr Christus in ihm; das Gebet des verklärten Christus aber wird immer vom Vater erhört. — V. 24.: „Bis jetzt habet ihr um nichts gebeten in meinem Namen. Bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude erfüllt sei." Bisher haben die Jünger noch nicht als Wiedergeborene im Namen Christi, oder mit andern Worten: Christus hat noch nicht in ihnen, sondern bloß für sie gebetet; fortan sollen sie selbstständig beten, und die Erfüllung ihrer Bitten wird ihnen die höchste Freude gewähren, wird das trostreiche Bild der Gebärerin in ihrer Freude nach überstandenem Schmerze an ihnen vollenden. — ἵνα ἡ χαρὰ κ. τ. λ., d. h. damit eure Freude vollständig sei, nichts mehr daran fehle. Vgl. 15, 11.

V. 25 ff.: „Dieses habe ich in dunkeln Aussprüchen zu euch geredet; es kommt die Stunde, wo ich nicht mehr in dunkeln Aussprüchen zu euch reden, sondern frei heraus euch vom Vater verkünden werde." — ἐν

παροιμίαις heißt hier, wo es im Gegensatze zu παῤῥησίᾳ steht, nicht „in Gleichnissen“, sondern „in uneigentlichen, dunkeln Ausdrücken.“ — ταῦτα bezieht sich auf das, wonach die Jünger V. 17 f. gefragt, und welches Jesus selbst V. 20 ff. weiter ausgeführt hatte. Was er ihnen dort über seinen Weggang und über sein Wiedersehen gesagt, daß er bald von ihnen weggehen und ebenso bald zu ihnen zurückkehren und dennoch einen andern Beistand ihnen senden wolle, daß seine geistliche Wiederkunft durch die Sendung des Paraklets ihn ihrem Geiste und Herzen weit näher bringen, sie weit inniger mit ihm vereinigen würde, als es bisher der Fall gewesen war, — das alles war ihnen zum größten Theile noch dunkel geblieben. Wenn aber erst der heil. Geist über sie herabgekommen sein wird, dann wird alle Dunkelheit schwinden; sie werden dann die göttliche Wahrheit, die er durch den heil. Geist ihnen verkündet, vollständig verstehen. — V. 26.: „An jenem Tage (wo nämlich der h. Geist auf euch herabgekommen sein wird) werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde“, d. h. da werde ich meinerseits es nicht mehr nöthig haben, wie bisher, für euch zu bitten, sondern ihr werdet selbstständig in meinem Namen bitten, und Gott wird euer Gebet erhören. Und der Grund dieser Gebetserhörung ist nach V. 27.: „Denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich liebet und glaubet, daß ich vom Vater ausgegangen bin“, d. h. mit andern Worten: weil Gott euch liebt als treue und gläubige Jünger seines eingeborenen Sohnes. Wer also durch Glauben und Liebe mit Christo in lebendiger Lebensgemeinschaft steht, der ist ein Gegenstand der Liebe des Vaters, der darf als Kind Gottes im Gebete unmittelbar zum Vater hintreten und kann der Erhörung gewiß sein; denn er betet immerhin in Christo, unserm fortwährenden Hohenpriester und Fürsprecher beim Vater (vgl. Hebr. 7, 25. 9, 24. Röm. 8, 34.). — Ueber die Perfekta πεφιλήκατε und πεπιστεύκατε als Präsentia der vollendeten Handlung s. Win. S. 244. Das πεφιλήκατε geht dem πεπιστεύκατε vorher, weil der Glaube an die göttliche Natur Christi bei den Jüngern sich erst allmählich aus der Liebesgemeinschaft mit ihm entwickelte. Das παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον ist nämlich von dem ewigen göttlichen Ausgange des Sohnes vom Vater zu verstehen. Vgl. 8, 42.

Diesen letzten Gedanken weiter ausführend sagt Jesus V. 28. feierlich: „Ausgegangen bin ich aus dem Vater und gekommen in die Welt; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.“ Er gibt damit zum Schlusse den Hauptinhalt des Glaubens an ihn an: Christus ist als Gott von Ewigkeit her aus dem Vater ausgegangen; er ist als Mensch in der Zeit in die Welt gekommen; er hat, nachdem er das Erlösungswerk vollbracht, die Welt wieder verlassen und sich zur Rechten seines Vaters gesetzt, um dort als ewiger Hohepriester uns zu vertreten (vgl. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. 9, 25.). Zugleich dient dieser Ausspruch auch zur nähern Erklärung der Worte: „denn ich gehe zum Vater“, die der Herr oben V. 16. zu seinen Jüngern gesprochen hat. S. zu V. 19.

V. 29 f. In den vorhergehenden Aussprüchen ihres Meisters V. 20—28. glauben die Jünger schon eine Erfüllung seiner V. 23. und V. 25. gegebenen Verheißungen zu finden. Und da sie ihn früher nicht so klar verstanden zu haben meinen, und Jesus ihnen hier Aufklärung gegeben, ohne daß sie ihn gefragt, er vielmehr V. 19. ihren Fragen zuvorgekommen war, so sind sie durch diese vermeintlich ganz unverhüllten Belehrungen so überrascht, daß sie jetzt die Gewißheit fühlen, er wisse Alles, auch ihre verborgenen Gedanken. Sie sagen: „Siehe! jetzt redest du unverhüllt, und sprichst nicht räthselhaft“ (vgl. zu V. 25.). Treffend bemerkt hierzu Augustin.: „Illi usque adeo non intelligunt, ut nec saltem se non intelligere intelligant. Parvuli enim erant.“ — V. 30.: „Jetzt wissen wir, daß du Alles weißt und nicht nöthig hast, daß Jemand dich frage; deßhalb (ἐν τούτῳ, vgl. Apstg. 24, 16.) glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist.“ Die letzten Worte sind nicht so zu verstehen, als ob die Jünger früher gar nicht geglaubt hätten an den göttlichen Ursprung Christi, sondern sie sind von der Befestigung und Stärkung im Glauben zu deuten. Vgl. 2, 11.

V. 31 ff. Dem zuversichtlichen Glaubensbekenntnisse der Jünger setzt Jesus die zweifelnde Frage entgegen: „Jetzt glaubet ihr?“ Wir lesen nämlich mit Tischendorf u. a. ἄρτι πιστεύετε als Frage, nach Analogie von 1, 51. 13, 38.; dann blickt das mit Nachdruck vorangestellte ἄρτι auf das νῦν V. 30. zurück. Fassen wir die Worte mit Maldon., Meyer u. A. zugestehend,

so ergäbe sich der Sinn: „Jetzt glaubet ihr, aber wie bald werdet ihr wankend werden!" — Früher hatte der Herr, um sie zu ermuntern, ihren Glauben gelobt (V. 27.); jetzt aber sagt er ihnen ihre bevorstehende Flucht als einen Beweis ihrer Glaubensschwäche voraus, damit sie nicht ein zu großes Selbstvertrauen hegen: „Siehe! es kommt die Stunde und sie ist gekommen (d. h. sie ist schon da), daß ihr euch zerstreuet, Jeglicher in sein Eigenthum, und mich allein lasset." In dieser Weise arbeitet der Herr einestheils einer zu großen Zaghaftigkeit, anderntheils einem zu großen Selbstvertrauen entgegen, da Beides gar leicht zum Abfalle vom Glauben führen kann. — Dem σκορπισθῆτε liegt das Bild einer Heerde zu Grunde, die auseinander geht und sich zerstreuet, wenn sie keinen Hirten mehr hat. — εἰς τὰ ἴδια, d. i. in seine eigene Aufenthaltsstätte (vgl. 19, 27.), Gegensatz der κοινωνία, die gesprengt wird. Grotius: „in sua quisque latibula." Die Erfüllung dieser Vorhersagung s. Matth. 26, 56. — Das κἀμὲ μόνον ἀφῆτε berichtigend fügt der Herr hinzu: „Doch nicht bin ich allein, weil der Vater mit mir ist." Christus spricht hier ganz als Mensch: wenn sie ihn auch in der Gefahr verlassen, so wird er doch nicht verzagen, weil er weiß, daß Gott bei ihm ist und ihn stärkt. Das Gefühl der Gottverlassenheit, welches nach Matth. 27, 46. bei Jesus am Kreuze eintrat, war also nur ein vorübergehendes.

V. 33.: „Dieses habe ich zu euch gesprochen, damit ihr in mir (lebend, in der Lebensgemeinschaft mit mir) Frieden habet. In der Welt habet ihr Drangsal; aber seid getrost, ich, ich habe die Welt überwunden." — ταῦτα geht auf alles Kap. 15. u. 16. Gesagte, insofern es dahin zielte, in den Jüngern Glauben, Vertrauen und Liebe zu erwecken. In Glauben und Liebe mit Christo verbunden werden sie hienieden wahren Trost und wahre Beruhigung, d. i. wahren Frieden (vgl. 14, 27.) finden. Er geht ihnen als Herzog voran in der Besiegung der Welt; daher können sie muthig sein, auch sie werden die Welt überwinden im Glauben an ihn, sein Sieg ist ihr Heil. Wie herrlich erfüllte sich dieses θαρσεῖτε an den Aposteln (vgl. Apstg. 5, 40 f.), besonders an Paulus (vgl. Röm. 8, 37. 2 Kor. 4, 7 ff. 6, 4 ff. 12, 9. u. a. St.), und an den vielen Blutzeugen der Kirche! — Das Perfekt. νενίκηκα setzt

den bevorstehenden Sieg als schon vollendet. Vgl. 1 Kor. 15, 57. — τὸν κόσμον identisch mit τὸν ἄρχοντα τοῦ κόσμου τούτου, 12, 31. 14, 30. 1 Joh. 3, 8. So endigen die eigentlichen Abschiedsreden Jesu mit dem Worte des Triumphs, und es folgt jetzt

**VII. Das hohepriesterliche Gebet Jesu,** 17, 1—26.

Man nennt dieses Gebet von alten Zeiten her das hohepriesterliche Gebet, weil Jesus darin für sich (V. 1—5.), für seine Jünger (V. 6—19.) und für seine ganze Kirche (V. 20—26.) betet und sich selbst durch dasselbe zum Opfertode weiht (V. 19.). In Fürbitte und Weihe besteht aber das Amt des Hohenpriesters. Der Herr spricht dieses Gebet laut vor seinen Jüngern zu ihrer Erhebung und zu ihrem Troste; denn, wie der h. Augustin. sagt, „tanti magistri non solum *sermocinatio ad* ipsos, sed etiam *oratio pro* ipsis discipulorum est aedificatio." Die Gedanken in diesem Gebete sind so schlicht und einfach, daß sie ohne Schwierigkeit zu sein scheinen, und doch bei aller Klarheit so unergründlich tief, daß jeder Versuch, sie zu erschöpfen vergeblich ist. Es ist dieses Gebet unstreitig das Erhabenste, was die Evangelisten uns aus dem Leben des Heilandes mittheilen.

V. 1 ff. Feierlich leitet Johannes das Gebet seines Herrn ein mit den Worten: „Solches redete Jesus; und er hob auf seine Augen gen Himmel (vgl. Apstg. 7, 55.) und sprach." Man sieht, es hat auf die Seele des Jüngers der Liebe den tiefsten Eindruck gemacht. — Das Gebet selbst beginnt: „Vater, gekommen ist die Stunde", nämlich der Leiden und des Todes (vgl. 13, 1.). „Verherrliche deinen Sohn, damit der (Vulg.: dein) Sohn dich verherrliche!" Vgl. 13, 31 f. Jesus bittet also zunächst um seine Verherrlichung, d. i. um die Vollendung des ganzen, großen, heiligen Werkes seiner Erlösung in seiner Auferweckung von den Todten, in seiner Erhöhung zur Rechten Gottes und in der Sendung des heil. Geistes, eine Verherrlichung, die nur durch den schwersten Kampf vollendet werden sollte. In dieser Verherrlichung des Sohnes lag aber zugleich eine Verherrlichung des Vaters. Denn die Verklärung des Herrn war keinesweges bloß auf seine Individualität beschränkt; vielmehr war ihm die ganze Menschheit als Gegenstand seiner Wirksamkeit hingestellt; sein erhabener Beruf war es, ihr das ewige Leben zu bringen, sie in sich zu

verklären und dadurch den Vater zu verherrlichen. Daher V. 2.: „Sintemal du ihm Gewalt gegeben hast über alles Fleisch, damit Alles, was du ihm gegeben hast, — er ihnen gebe ewiges Leben.“ — *καθώς* ist hier wie häufig Begründungspartikel, dem hebr. כַּאֲשֶׁר entsprechend. Vgl. Röm. 1, 28. 1 Kor. 1, 6. 5, 7. Eph. 1, 4. u. a. St. Der alttestamentliche Ausdruck *πᾶσα σάρξ* = כָּל־בָּשָׂר zur Bezeichnung der gesammten Menschheit, der sonst bei Johannes nicht vorkommt, hat hier eine gewisse Feierlichkeit und entspricht ganz der gehobenen Gebetsstimmung. — Ueber *ἵνα* mit dem Indikativ Futur. (*δώσει* ist mit Tischendorf edit. 7. zu lesen und nicht *δώσῃ* mit Lachmann u. A.) s. Win. S. 258. Vgl. 1 Petr. 3, 1. 1 Kor. 13, 3. Gal. 2, 4. — *πᾶν* ist Nominat. absolut. Zu *ὃ δέδωκας αὐτῷ* vgl. 6, 37. 39. 44. 65. Der Plural *αὐτοῖς* bezieht sich auf die im collektiven *πᾶν* Begriffenen.

V. 3. Nähere Erläuterung der *ζωὴ αἰώνιος*: „Das ist (darin besteht) aber das ewige Leben, daß sie Dich erkennen als den einzigen wahren Gott und, den Du gesandt hast, Jesum als Messias.“ Das ewige Leben also, welches der Sohn allen Menschen geben will, besteht in der Erkenntniß des einzigen wahren Gottes und Jesu als des Heilandes der Welt. Diese Erkenntniß ist mithin nicht bloß das Mittel zum ewigen Leben, sondern das ewige Leben selbst. Sie beginnt hienieden im Glauben als dem subjektiven Principe und der Quelle aller wahren Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge, und wird dereinst vollendet im Schauen. Daher wird mit Recht von den Theologen das Wesen der ewigen Seligkeit in die Anschauung Gottes gesetzt. Die Worte *ἵνα γινώσκωσιν* (Tischend. *γινώσκουσιν*, vgl. 1 Kor. 4, 6. Gal. 4, 17., s. Win. S. 259.) — *Χριστόν* geben den Inhalt der Erkenntniß und damit zugleich die Summe oder den Kern des christlichen Glaubens an, im Gegensatze zu dem heidnischen Polytheismus (*τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*; man beachte wieder *ἀληθινόν*, vgl. 1, 9.) und der jüdischen Verwerfung Jesu als des Messias (*ὃν ἀπέστειλας Ἰησ. Χρ.*). Daß der Herr hier von sich in der dritten Person redet, entspricht dem objektiven Charakter dieses Ausspruchs und zugleich der feierlichen Stimmung. Die Worte *ὃν ἀπέστειλας Ἰησ. Χρ.* lassen eine

doppelte Auffassung zu; man kann *Χριστόν* entweder als Nomen propr. mit *Ἰησοῦν* verbinden: „und deinen Gesandten, Jesum Christum", d. i. und Jesum Christum als deinen Gesandten, oder als appellatives Prädikat fassen: „und deinen Gesandten Jesum als Messias." Letztere Fassung, wornach *Χριστόν* dem *τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν* parallel steht, ist entschieden vorzuziehen. — Die Arianer beriefen sich auf diesen Ausspruch zum Beweise, daß der Sohn nicht wahrer Gott, wie der Vater, sei. Um diesem Einwurfe zu begegnen, nahmen August., Ambros. u. A. ihre Zuflucht zu der Erklärung: „*ut te et quem misisti Jesum Christum cognoscant solum verum Deum*", eine Erklärung, die allerdings grammatisch zulässig, aber gezwungen und auch unnöthig ist. Denn daß Jesus sich hier neben den einzigen wahren Gott stellt, bekundet allein schon seine göttliche Natur. Nicht Moses, nicht ein Prophet hätte in dieser Coordination neben Gott genannt werden können, sondern nur der, welcher sprechen konnte: „wer mich sieht, sieht den Vater", 14, 9.

V. 4 f.: „Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, habe das Werk vollendet, was du mir gegeben hast, daß ich es thun sollte. Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir selbst durch die Herrlichkeit, welche ich hatte, ehe denn die Welt war, bei dir." — Die Lesart schwankt zwischen *τελειώσας* und *ἐτελείωσα*. Das asyndetische *ἐτελείωσα* erhöht aber die Lebhaftigkeit der Rede und ist deßhalb der gehobenen Stimmung angemessener. Christus hat seinen himmlischen Vater auf Erden verherrlichet dadurch, daß er in freiwilligem Gehorsame das Erlösungswerk (*τὸ ἔργον*), welches der Vater in erbarmender Liebe ihm aufgetragen, vollendet hat. Er schaut jetzt, wo er am Ziele seiner irdischen Wirksamkeit steht, dieses Werk als bereits vollendet an (daher die Aoriste *ἐδόξασα* und *ἐτελείωσα*) und erbittet nun als Lohn für dieses Gehorsamsopfer die Verklärung auch seiner menschlichen Natur. Als ewiger Sohn Gottes, als *λόγος ἄσαρκος*, besaß Christus die göttliche *δόξα* von Ewigkeit her; als er aber Mensch wurde, entäußerte er sich zeitweilig dieser Glorie, der *μορφὴ θεοῦ* (Phil. 2, 6.) und nahm Knechtsgestalt an. Nachdem nun die Erlösung vollendet war, mußte ihm diese Herrlichkeit vom Vater zurückgegeben und auch seiner Menschheit verliehen werden, damit die Welt erkenne, der Vater habe sein Opfer wohlgefällig

angenommen, und damit Er, angethan mit aller Gewalt im Himmel und auf Erden, seine Sache siegreich bis an's Ende führe. — Zum ganzen Gedanken vgl. Luk. 24, 26. 1 Kor. 15, 25 ff., besonders Phil. 2, 8 ff.

V. 6 ff. Die Verse 6—8. führen die Gedanken von V. 2. und V. 4. weiter aus, und leiten zugleich die V. 9. beginnende Fürbitte für die Jünger ein. Sie beschreiben die Wirksamkeit Christi unter den Menschen näher gleichsam zum Beweise, daß das Werk, welches der Vater ihm aufgetragen, vollendet sei. Er sagt: „Geoffenbaret habe ich deinen Namen (d. h. dich als den Heiligen, Gerechten, Gütigen u. s. w.) den Menschen, die du mir gegeben hast aus der Welt", also den Aposteln und Jüngern, die Gott durch seine Gnade aus der sündigen Welt ausgesondert (vgl. 15, 19.) und Christo zugeführt hat. „Dir gehörten sie, und mir hast du sie gegeben, und dein Wort haben sie gehalten." Da Gott nach seinem ewigen Rathschlusse jene sich auserwählt hat, so gehörten sie als Prädestinirte ihm bereits an; er hat sie dann im Glauben Christo zugeführt, damit sie der Erlösungsgnade theilhaftig würden, und schon haben sie sich durch treue Haltung seines Wortes (vgl. 8, 51. 14, 23.) bewährt. — V. 7.: „Jetzt (nachdem ihr Glaube sich bereits praktisch bewährt hat) haben sie erkannt, daß Alles, was du mir gegeben hast, von dir ist", d. h. mein ganzes Wirken göttlich ist (vgl. V. 4. 5, 36.). — V. 8. Zu dieser Erkenntniß sind sie aber dadurch gelangt, daß Jesus ihnen die göttlichen Wahrheiten mitgetheilt hat, und sie dieselben im Glauben aufgenommen haben: „Denn die Worte, welche du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben (dieselben im Glauben) aufgenommen, und in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen, und geglaubt, daß du mich gesandt hast." Also durch die gläubige Aufnahme seines Wortes sind die Jünger gelangt zur wahrhaften Erkenntniß seines göttlichen Ursprunges und zum Glauben an seine göttliche Sendung. Ueberall *per fidem ad intellectum*. — *καὶ ἔγνωσαν* fehlt zwar in A. D. und einigen Minuskeln, ist aber mit Unrecht von Einigen getilgt.

V. 9 f. Das vorhergehende rühmliche Zeugniß Jesu von dem Glauben seiner Jünger hat die Fürbitte für sie eingeleitet; jetzt folgt das Gebet selbst: „Ich bitte für sie; nicht für die

Welt bitte ich, sondern für die, welche du mir gegeben hast, weil sie dir angehörig sind, und alles Meinige dein ist und das Deinige mein, und ich verherrlichet bin in ihnen." — Jesus bittet speciell für seine Jünger, weil diese das Werk, welches er angefangen, weiter führen, seine Gesandten an die Menschheit sein sollten, und sie dazu des besondern Beistandes des himmlischen Vaters bedurften. Nicht für die Welt als solche bittet er. Unter *κόσμος* nämlich dürfen nicht Alle, die jetzt noch ungläubig waren, verstanden werden, sondern der Heiland meint damit nur diejenigen, die sich in ihrer Sünde und im Unglauben verstocken, und so nie zu ihm kommen (vgl. 1 Joh. 5, 16.); für diese zu bitten wäre ebenso vergeblich als für den *ἄρχων τοῦ κόσμου* Fürbitte einzulegen. Für jene aber, die künftig noch an ihn glauben werden, bittet der Herr selber V. 20. (vgl. Luk. 23, 34.), und hat er uns zu bitten geboten (Matth. 5, 44.). — „Die du mir gegeben", d. h. durch den Zug deiner Gnade (vgl. 6, 44.) mir zugeführt hast, „weil sie dir gehören", du also sie mir geben konntest. Gottes des Vaters waren aber die Jünger und sind alle Gläubige, weil er nach seinem ewigen Gnadenrathschlusse sie sich auserwählt hat (vgl. V. 6.). Und der Vater hat sie ihm gegeben, weil weder der Vater noch der Sohn etwas Eigenes hat, Alle also, welche der Vater sich ausgewählt hat, auch dem Sohne gehören, und umgekehrt. Denn nur durch den Sohn, den Gottmenschen Christus, gelangt der gefallene Mensch wieder zum Vater. Wer vom Vater ausgewählt ist, in dem muß sich erst der Sohn verherrlichen; der Mensch muß erst ein Abbild Christi werden, ehe er zum Vater zurückkehren kann. — Die Worte *καὶ τὰ ἐμὰ - - τὰ σὰ ἐμά* mit Einigen in Parenthese einzuschließen, ist unnöthig. Das Perfekt. *δεδόξασμαι* ist eine Prolepsis der Zukunft im Hinblicke auf die bereits im Glauben stehenden Jünger (vgl. 16, 33.). — *ἐν αὐτοῖς* nicht = *δι' αὐτῶν*, sondern „in ihnen", d. i. in ihrem Wesen und in ihrer Wirksamkeit (vgl. Win. S. 347.).

V. 11 ff.: „Und nicht mehr bin ich in der Welt, und sie sind in der Welt, und ich komme zu dir." Darin, daß der Betende proleptisch gleichsam schon aus der Welt herausversetzt spricht und die einzelnen Satzglieder einfach durch *καὶ* an einander reiht, gibt sich einerseits die gehobene Stimmung und

andrerseits der gerührte Affekt zu erkennen. Bisher hat der Heiland selbst seine Jünger beschützt, ihnen als ein sichbarer Paraklet beigestanden; jetzt steht er im Begriffe von ihnen zu scheiden und sie in einer Welt voll von Gefahren zurückzulassen. Daher die Bitte: „Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen, welchen du mir gegeben hast, damit sie Eins seien wie auch wir.“ Das Epitheton ἅγιε soll hier eben die vor den unheiligen Einflüssen der Welt bewahrende und schützende Kraft Gottes bezeichnen, durch welche sie in ihrem Kampfe gesichert werden sollen (vgl. V. 25.). Der Dativ ᾧ, welcher am sichersten verbürgt ist, steht durch Attraktion statt ὅ (was D*. U. X. und einige Minuskeln wirklich lesen): „welchen Namen du mir zur Verkündigung an die Jünger (V. 6.) übergeben hast.“ Die Recepta hat οὕς (und darnach die Vulgata: *quos dedisti mihi)*, aber gegen entscheidende Zeugen und offenbar als Correktur. Ewald will ὅ lesen, dieses aber nicht auf ὀνόματι, sondern als verallgemeinerndes Neutrum (vgl. V. 2.) auf αὐτούς bezogen wissen. Allein für eine solche Construktion möchte sich wohl nicht leicht ein Beispiel finden. — Der Zweck des τήρησον κ. τ. λ. ist: ἵνα ὦσιν κ. τ. λ. Der Vater möge sie in dem Glauben an seinen Namen und in dem Bekenntnisse desselben bewahren, damit sie vermöge dieses Einen, gemeinsamen Glaubens und Bekenntnisses Eins seien nach dem Urbilde der Einheit, welche zwischen dem Vater und dem Sohne in der Gottheit besteht. Gut bemerkt zu diesen Worten ein neuerer Ausleger: „Wie der Vater und der Sohn von Ewigkeit unterschieden und doch eines sind durch den ewigen Geist der Liebe, der von beiden ausgeht, so hat Gott durch den Sohn eine Welt voll Gegensätze erschaffen, welche sein Geist zu einer herrlichen Einheit in der Liebe stäts verklärt (1 Kor. 12, 1 ff.). Die Sünde hatte diesen einigenden Geist aus den Menschen verscheucht, die Gegensätze in Widersprüche verkehrt, und sie von einander, wie von Gott, losgerissen. Aber das ist das Werk Jesu Christi, die Vollendung seiner Erlösung, daß die Einheit des Vaters mit dem menschgewordenen Sohne zu einer Einheit des ganzen an ihn glaubenden menschlichen Geschlechts mit ihm werde; da wohnet der Geist, welcher das ewige Band des Vaters und Sohnes ist, als der Gott der Liebe in der gläubigen Gemeinde, und verbindet und erhält sie in der Einheit mit dem

Vater und dem Sohne, in dessen Erkenntniß sie das ewige Leben hat" (v. Gerlach). - V. 12.: „Während ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt in deinem Namen, den du mir gegeben hast, und behütet, und Keiner von ihnen ging verloren, außer der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde." Wie V. 11. so spricht der Herr auch hier, als ob er schon nicht mehr in der Welt, als ob er schon von seinen Jüngern geschieden wäre: *ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν*. — Hinter *μετ' αὐτῶν* hat die Recepta *ἐν τῷ κόσμῳ*, welches aber in B. C*. D. L., Minuskeln, Vulgata, Itala fehlt. Ohne Zweifel ein Zusatz nach V. 11. Auch hier ist wie V. 11. mit Tischend. zu lesen *ᾧ δέδωκάς μοι*, und dann *καὶ ἐφύλαξα*. Die Lesart *οὓς δέδωκάς μοι ἐφύλαξα* ist, obwohl stark verbürgt, als Correktur anzusehen. — Christus hat seine Jünger, so lange er bei ihnen war, bewahrt in dem Glauben und Bekenntnisse seines himmlischen Vaters, er hat sie behütet vor allen bösen Einflüssen, wie ein treuer Hirte seine Heerde bewacht und beschützt, so daß Keiner von ihnen (durch Abfall) in's Verderben gerathen ist. — In seinem Schlußgebete gedenkt der Heiland noch des unglücklichen Judas, den allein er aus seiner Schaar verloren hat, nicht durch seine Schuld, sondern durch die Untreue des Jüngers selbst, die schon im A. T. vorherverkündet war (Ps. 41, 10. vgl. 13, 18.) und die deßhalb, weil Gottes Wort nicht trügen kann, eintreten mußte. Er mag den Unglücklichen nicht bei seinem Namen nennen, sondern bezeichnet ihn als *υἱὸν τῆς ἀπωλείας*, d. i. als einen dem ewigen Verderben Verfallenen (*ἀπωλείας* Genit. der Zugehörigkeit, vgl. 12, 36. Matth. 23, 15.). Derselbe Ausdruck steht 2 Theß. 2, 3. vom Antichristen, der furchtbarsten Erscheinung des sündlichen Verderbens auf Erden, dessen Vorläufer Judas war. Was dieser gegen den Sohn that, das wird jener gegen den in der Kirche wohnenden Geist Gottes thun. — V. 13.: „Jetzt aber komme ich zu dir, und dieses (d. i. dieß Gebet um deine Obhut, V. 11.) spreche ich in der Welt, damit sie meine Freude (wie 15, 11.) vollendet in sich tragen." Welche der Vater erhält in seinem Namen, in der Einheit des Glaubens und der Liebe, die haben zugleich jenen Frieden, jene innere Freudigkeit, welche nur der Herr verleiht,

und welche alle Leiden und Verfolgungen der Welt nicht rauben können. Vgl. 16, 24.

V. 14 f.: „Ich habe ihnen gegeben dein Wort, und die Welt hat Haß gegen sie gefaßt, weil sie nicht von der Welt sind, wie ich nicht bin von der Welt.“ Vgl. 15, 18 f. Die Jünger haben sein Wort, welches zugleich das Wort des Vaters (vgl. 7, 16.) und Licht und Wahrheit ist, gläubig in sich aufgenommen; darum haßt sie die ungläubige Welt, welche Finsterniß und Lüge ist. Eben weil sie aber in direktem Gegensatze zur Welt stehen, sind sie des göttlichen Beistandes besonders bedürftig. Daher V. 15.: „Nicht bitte ich, daß du sie hinwegnehmest aus der Welt, sondern daß du sie bewahrest vor dem Bösen.“ Nach der Einleitung V. 14. gibt der Herr hier den Inhalt seiner Bitte genauer an und erklärt so das τήρησον αὐτούς V. 11. Nicht soll der Vater sie aus der Welt ganz hinwegnehmen, denn ihre Bestimmung ist es eben, in der Welt zu wirken und das Werk des Herrn fortzusetzen; sondern er soll sie in der Welt vor dem Bösen bewahren. — τοῦ πονηροῦ nehmen Viele als Maskulinum, und verstehen darunter den Teufel, den Fürsten dieser Welt (vgl. Matth. 6, 13. 1 Joh. 2, 13 ff. u. a. St.). Allein zu dieser Fassung würde die Präposition ἐκ nicht wohl passen. Daher nehmen wir es besser als Neutrum.

V. 16 f. Bisher hat der Heiland nur die negative Seite der Bitte ausgesprochen: Gott möge die Jünger vor dem feindlichen Elemente, vor der Welt, bewahren. Jetzt folgt V. 17. die positive Seite der Bitte: Gott möge sie weihen und vollenden in dem rechten Elemente, in der Wahrheit. Eingeleitet wird auch diese Bitte V. 16. durch emphatische Wiederaufnahme des V. 14. Gesagten: „Von der Welt sind sie nicht, wie ich nicht bin von der Welt. Weihe sie in deiner Wahrheit!“ Welche Wahrheit er meine, erklärt der Herr selber, indem er hinzufügt: „Dein Wort ist Wahrheit“, dadurch zugleich seine Bitte unterstützend. Den Nachdruck hat nämlich ὁ σός: „Dein und keines Andern Wort ist Wahrheit. Wie solltest du also das gebetene ἁγιάζειν nicht gewähren?“ (Meyer.) Jesus versteht also unter „Wahrheit“ das Wort seines himmlischen Vaters, welches zu verkünden er auf die Welt gekommen und welches zuletzt Er selber, das ewige Urwort Gottes, war (Au-

gustin.: „Cum sanctificantur in veritate utique sanctificantur in Christo, qui veraciter dixit: *Ego sum via, veritas et vita*", 14, 6.). In dieser Wahrheit, welche die Jünger glaubend in sich aufgenommen, in welcher sie wie in ihrem wahren Lebenselemente stehen, möge Gott sie weihen, d. h. mit höherer Erleuchtung, Kraft, Muth, Freudigkeit, Begeisterung u. s. w. durch den heil. Geist ausrüsten (vgl. 14, 17. 15, 26. 16, 7 ff.), und zwar für ihr amtliches Wirken (V. 18.). Ueber *ἁγιάζειν* s. zu 10, 36.

V. 18 f.: „Wie du mich gesandt hast in die Welt, habe auch ich sie gesandt in die Welt." Diese Worte enthalten das erste Motiv der Gewährung für die Bitte um das *ἁγιάζειν* der Jünger: Gott möge diese weihen in der Wahrheit für ihre Sendung, die sie zunächst von Christo, zuletzt aber von dem Vater, von dem im letzten Grunde alle wahre Sendung ausgeht, empfangen haben, und die sie in Christi Vollmacht fortführen sollen. Dazu bedürfen sie der höhern Weihe. — Der Aorist *ἀπέστειλα* ist genau genommen proleptisch; denn die eigentliche Sendung empfingen die Jünger erst nach der Auferstehung Christi (20, 21. Matth. 28, 19.). Allein in ihrer Erwählung zum Apostolate war doch das Aussenden schon einbegriffen. Vgl. zu 4, 38. — V. 19. drückt die Grundlage aus, auf welcher die Amtsweihe der Jünger beruht, und enthält zugleich das zweite Motiv zur Gewährung der V. 17. ausgesprochenen Bitte: „Und für sie weihe ich mich selbst, damit auch sie geweihet seien in Wahrheit." Die Weihe in der Wahrheit (V. 17.) konnten die Jünger nur empfangen durch den heil. Geist, der sie erst in die ganze Wahrheit einführen sollte (16, 13.). Bevor aber dieser heil. Geist auf sie herabkommen konnte, mußte Christus zuerst sich für sie geweiht und durch sein Kreuzesopfer die Schuld des Geschlechts getilgt haben (vgl. 16, 7.). Das *ἁγιάζειν* nämlich, welches Christus hier von sich selbst gebraucht, ist im Sinne des alttestamentlichen הִקְדִּישׁ zu nehmen, welches nicht bloß „heiligen, weihen", sondern auch „opfern" bezeichnet (5 Mos. 15, 19 ff. Richt. 17, 3. 2 Sam. 8, 11., vgl. Röm. 15, 16.). Es umfaßt seinen ganzen thätigen und leidenden Gehorsam, das Opfer seines Willens und das Schuldopfer seiner mit der Sünde der Welt beladenen heiligen Menschheit.

Durch dieses Selbstopfer Christi wird die ganze gläubige Menschheit Gott zum Opfer geweiht (vgl. Röm. 12, 1.); daher *ἵνα ὦσιν - - ἐν ἀληθείᾳ*. Das artikellose *ἐν ἀληθείᾳ* ist Modalbestimmung zu *ἡγιασμένοι*, also adverbiell zu fassen: „wahrhaft“, d. i. im höchsten Sinne, innerlich Geweihte (vgl. Matth. 22, 16. 2 Kor. 7, 14. 1 Joh. 3, 18. u. ö.). Es bildet einen verschwiegenen Gegensatz zu den typischen Weihungen und Opferungen des A. T's. August.: „Sanctificantur itaque in veritate haeredes Testamenti novi, cujus veritatis umbrae fuerunt sanctificationes veteris Testamenti.“ Euthym. Zig.: *ἵνα καὶ αὐτοὶ ὦσι τεθυμένοι ἐν ἀληθινῇ θυσίᾳ· ἡ γὰρ νομικὴ θυσία τύπος ἦν, οὐκ ἀλήθεια.* Ebenso Chrysostom.

V. 20 f. Bitte zugleich auch für alle Gläubige: „Nicht für sie aber bitte ich allein, sondern auch für diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben.“ Die ganze Schaar der Gläubigen, welche durch die Apostel, sei es unmittelbar sei es mittelbar, die Heilslehre empfangen, schaut hier der Heiland als gegenwärtig (daher das Präsens *πιστευόντων*, Vulg. *credituri sunt).* Er bittet für sie: „Daß Alle Eins seien, wie du Vater in mir und ich in dir, daß auch sie in uns seien“; und er bittet um diese Einheit der Gläubigen zu dem Zwecke: „damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast.“ Das menschliche Geschlecht sollte nach der Idee Gottes wie eine äußere so auch eine innere Einheit in Liebe bilden; aber die Sünde, der Egoismus, spaltete es in lauter einzelne Individuen. Das charakteristische Merkmal des Heidenthums ist eben die Zerrissenheit, die *διασπορά* (vgl. zu 1 Kor. 14. S. 237.). Christus nun war erschienen, um die Einheit in dem zerrissenen menschlichen Geschlechte wieder herzustellen. Der Grund, auf dem diese Einheit ruht, ist kein anderer, als der, welcher auch den Vater und den Sohn verbindet, der heilige Geist, der Geist der Liebe (s. zu V. 11.). Es ist also diese innere Einheit der Gläubigen nur ein Abbild jener Einheit, welche zwischen dem Vater und dem Sohne in der Gottheit obwaltet: *καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί.* Aber diese unsichtbare Einheit in Glauben und Liebe soll sich als eine solche auch nach Außen hin offenbaren, und grade die Offenbarung dieser Einheit der Gläubigen soll für die Welt der fortwährende faktische Beweis für die göttliche Sendung Christi

sein. So war es wirklich in der ersten Zeit (vgl. Apstg. 2, 46 f. 4, 32. 5, 11 ff.), und so ist es noch immer. Die katholische Kirche in ihrer Einheit, die sie, obwohl über die ganze Erde verbreitet, durch achtzehn Jahrhunderte hindurch bewahrt hat, ist das stärkste Zeugniß für die göttliche Sendung ihres Stifters. — Das erste ἵνα führt also den Inhalt der Bitte ein (vgl. Win. S. 300.); das zweite verhält sich zum ersten explikativ; das dritte ἵνα ist final.

V. 22 f.: „Und ich (meinerseits) habe die Herrlichkeit, welche du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie Eins seien, wie wir Eins (sind), ich in ihnen und du in mir, damit sie vollendet seien zu Einem (d. h. zu einer vollendeten Einheit geeiniget seien), damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt habest, wie du mich geliebt hast." — Unter δόξα verstehen Viele die Herrlichkeit des apostolischen Amtes in Lehren und Wunderthun (Chrysostomus, Theophyl. u. A.); Maldonat will den Ausdruck von der Liebe erklären und meint der einfache Sinn der Worte sei: „Sicut tu me dilexisti, ita ego eos dilexi; fac ut et ipsi se inter se diligant." Allein beide Erklärungen haben im Zusammenhange keinen Halt. Contextgemäß können wir δόξα hier nur von der leiblichen Verklärung verstehen, welche Christo in seiner Auferstehung von seinem himmlischen Vater verliehen wurde, und die der verklärte Heiland hinwieder seinen Gläubigen mittheilen wird (vgl. V. 1. 5. 24.). Die Zukunft als gegenwärtig schauend sagt er im Perfekt. δέδωκας und δέδωκα. Bei den Gläubigen beginnt diese δόξα in der Wiedergeburt, in welcher sie als lebendige Glieder dem Leibe Christi eingepflanzt werden; und sie schreitet fort in der Liebe und in dem würdigen Genusse des allerheiligsten Altarssakraments, wodurch die Gläubigen geistig-leiblich immer inniger mit ihrem verklärten Haupte, Christo, vereiniget werden, und sie kommt zu ihrer Vollendung in der dereinstigen glorreichen Auferstehung, wo Christus alle seine verklärten Glieder zu sich nehmen und zu einer vollkommenen Einheit einigen wird (vgl. Röm. 8, 17. 30.). — Das ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί dient zur nähern Bestimmung des vorhergehenden ἵνα ὦσιν - - ἕν, wovon es daher mit Lachm. und Tischend. nur durch ein Komma zu trennen ist: Die Einheit der Gläubigen nach dem Urbilde der Ein-

heit, welche zwischen dem Vater und Christo besteht (V. 21.), kommt nur dadurch zu Stande, daß Christus in den Gläubigen leibt und lebt, der Vater aber in Christo, seinem ewigen Sohne. In dem ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν wird dann das vorhergehende ἵνα ὦσιν ἕν lebhaft und verstärkt wieder aufgenommen. Ohne Grund beginnen Viele mit ἐγὼ ἐν αὐτοῖς einen neuen Satz und ergänzen εἰμί (August., Theophyl., Euthym. Zig.) oder ἦν (Chrysost., Maldon.). — Durch ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος κ. τ. λ. wird das ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ κ. τ. λ. V. 21. verstärkt und erweitert: Nicht bloß glauben sondern erkennen soll die Welt aus der Einheit der Gläubigen die göttliche Sendung Christi und das innige Liebesverhältniß, welches zwischen Gott und ihnen besteht und welches sich thatsächlich durch diese Sendung kundgethan hat. Vgl. Eph. 1, 6.

V. 24. Es ist mit Tischend. ὃ δέδωκας nach B. D. Sinait., mehreren Handschriften der Vulgata und einigen Versionen zu lesen. Die Lesart οὓς δέδ. ist Correktur. Durch das Neutrum ὅ werden die gemeinten Personen (ἐκεῖνοι, d. i. die Jünger und Gläubigen überhaupt) in abstracto, der Kategorie nach bezeichnet (vgl. 6, 37.). Es ist diese Relativbestimmung mit Nachdruck vorangestellt, im voraus das θέλω seinem Inhalte nach rechtfertigend (Meyer). Dieses θέλω ist aber nicht mit Einigen dahin abzuschwächen, daß es ein bloßes Verlangen und Begehren ausdrücke, sondern der Herr spricht es im Bewußtsein seiner göttlichen Macht. „Vater, was (d. i. welche) du mir gegeben hast (vgl. V. 2.), will ich, daß, wo ich bin, auch Jene sein sollen bei mir, damit sie schauen meine Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, weil du mich liebtest vor Gründung der Welt.“ Wo Christus, das Haupt, ist, da sollen auch die Gläubigen, seine Glieder, sein (vgl. 14, 3.); und sie sollen seine Herrlichkeit schauen und schauend als Mitverherrlichte (vgl. Röm. 8, 17. 29.) daran theilnehmen, jene Herrlichkeit, die der Vater ihm, dem Menschen, verliehen hat, weil er von Ewigkeit her ihn, den Menschen, zur Herrlichkeit vorherbestimmt, also geliebt hat. Die δόξα, von welcher hier die Rede, ist nämlich nicht die ewige gloria divinitatis, wie Einige gemeint, sondern die gloria humanae naturae Christi (Maldon. und die Meisten) und das Perfekt. ἣν δέδωκας (Recepta ἔδωκας) ist wieder, wie V. 22., proleptisch vom Stand-

punkte der Erfüllung aus gesagt. — ὅτι ἠγάπησας κ. τ. λ. ist nicht von der Liebe zu verstehen, welche in der Gottheit zwischen Vater und Sohn durch den heil. Geist herrscht, sondern von der Liebe, vermöge welcher der Vater den Menschen Jesum zur Herrlichkeit von Ewigkeit her prädestinirte. Vgl. Phil. 2, 6 ff.

V. 25 f. Am Schlusse des Gebets legt Jesus noch einmal sein Verhältniß zur Welt und zu den Jüngern seinem Vater gleichsam an's Herz: „Gerechter Vater! die Welt erkannte dich nicht, ich aber erkannte dich; auch jene haben erkannt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen Namen kundgethan und werde (ihn) kundthun, damit die Liebe, womit du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen." — Jesus redet hier seinen himmlischen Vater als gerechten Vater an, um anzudeuten, daß es diesem vermöge seiner Gerechtigkeit zustehe zwischen ihm und den Seinigen einerseits und der ungläubigen Welt andrerseits zu richten, und dasjenige, was er eben V. 24. als seinen Willen (θέλω ἵνα κ. τ. λ.) ausgesprochen hat, nicht ungewährt zu lassen. Vgl. V. 11. πάτερ ἅγιε. — Das καί — δέ nehmen wir am besten mit Tholuck u. A. im Sinne von „einerseits — andererseits", wie im Klassischen häufig τέ — δέ. In der Vulgata und andern Versionen fehlt καί. Auch die deutsche Uebersetzung würde schleppend werden, wenn wir es wiedergeben wollten. Andere nehmen καί im Sinne unsers nachdrücklichen „und" im Anfange eines Satzes, welches dann soviel ist als „gleichwohl, dennoch." Allerdings kommt ein solches καί grade bei Johannes häufig vor (vgl. 6, 70. 11, 8. 14, 30.). Allein an den vorhergehenden Vokativ kann ein „gleichwohl" sich nicht füglich anschließen; oder man müßte (mit Meyer) nach πάτερ δίκαιε eine Pause denken, etwa so: „Gerechter Vater — (ja der bist du!) und (gleichwohl) die Welt erkannte dich nicht!" — Die Welt erkannte den Vater nicht, weil sie den eingeborenen Sohn Gottes, welcher allein den Vater ihr kundmachen konnte (vgl. 1, 18.), nicht aufnahm; Christus aber kannte ihn von Ewigkeit her, und er hat ihn seinen Jüngern offenbart. Und wenngleich diese den Vater noch nicht so erkennen, wie sie sollten, so halten sie doch fest an dem Einen Hauptpunkte, daß nämlich Jesus von Gott gesandt sei (vgl. 16, 30. 17, 8.); von da aus werden

sie Licht erhalten über die ganze, volle Wahrheit. — In dem καὶ γνωρίσω κ. τ. λ. verhallt das Gebet in dem Gelübde, daß er auch ferner seine Jünger erleuchten werde, nämlich durch den Paraklet (Röm. 5, 5.), damit Gottes Liebe und er selber in ihnen sei, d. h. damit er im heiligen Geiste, der die Liebe Gottes ist, in ihnen wohne. Vgl. 14, 20 ff. 15, 9. Gal. 2, 20. Wie herrlich diese Verheißung sich erfüllte, zeigt die Apostelgeschichte und beweisen die apostolischen Briefe. Vgl. Röm. 8, 38 f. — ἣν ἠγάπησας statt ᾗ ἠγαπ., weil man sagt ἀγάπην ἀγαπᾶν, vgl. Eph. 2, 4. Mit diesem Gebete, dessen letztes Wort noch die Liebe ist, schließt das Leben des Herrn auf Erden; er tritt jetzt den Leidensweg an, der in wenigen Stunden sein Werk vollendet und ihn zu der Herrlichkeit beim Vater erhebt, die er hatte, ehe denn die Welt war.

---

## Dritter Theil.

# Jesus in seiner tiefsten Erniedrigung und in seiner Erhöhung.

(18, 1 — 20, 31.)

### §. 18. Gefangennehmung und Verhör Jesu; er wird von Petrus verläugnet.

18, 1—40.

**I. Die Gefangennehmung Jesu,** V. 1—11. S. zu Matth. 26, 30. 47—56. Mark. 14, 26. 43—52. Luk. 22, 39. 47—53.

Johannes beginnt die Erzählung von den Leiden des Herrn gleich mit dessen Gefangennehmung. Von dem Seelenkampfe, welchen derselbe nach dem Berichte der drei ersten Evangelisten (Matth. 26, 36 ff. Mark. 14, 22 ff. Luk. 22, 40 ff.) unmittelbar vorher im Garten Gethsemane zu bestehen hatte, schweigt unser Evangelist ganz, ohne Zweifel wohl deßhalb, weil er diesen als hinreichend bekannt aus den andern Evangelien oder aus der mündlichen Ueberlieferung (vgl. Hebr 5, 7.) voraussetzte. Neuere Ausleger haben gemeint, es sei psychologisch unbegreiflich, wie einem Gebete aus so tief beruhigter und siegesfroher Gewißheit, als das vorhergehende war, sobald nachher eine solche Seelenangst, ein solches Beben und Schwanken folgen konnte. Wie konnte — fragen sie — Jesus so kurze Zeit nach jenem siegesgewissen und siegesfreudigen „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden“ (16, 33.) zu seinen Jüngern sagen: „Sehr betrübt ist meine Seele bis in den Tod“ (Matth. 26, 38.)? Und man hat nun den historischen Charakter entweder der Scene in Gethsemane oder des vorhergehenden Gebets in Zweifel gezo=

gen. Allein wir können auf jene Frage mit einer ähnlichen antworten: Wie konnte Jesus, der mit einem siegesgewissen „Ich bin's!" den Häschern entgegen ging und mit vollem Königsbewußtsein dem Pilatus, seinem Richter, gegenüber stand (18, 5. 37.), einige Stunden später ausrufen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" (Matth. 27, 46.)? — Der Heiland ging eben nicht als finsterer, unempfindlicher Stoiker in sein Leiden, sondern als reiner Mensch, in welchem ein Wechsel der Gefühle und Stimmungen stattfand (s. zu Matth. 26, 38.).

V. 1 f.: „Als Jesus dieses gesprochen, ging er hinaus mit seinen Jüngern jenseits des Gießbaches Kedron, woselbst ein Garten war, in welchen Er hineinging und seine Jünger. Es wußte aber auch Judas, der ihn überantwortete, den Ort, weil Jesus oft dort sich versammelte mit seinen Jüngern." — Aus dem *ταῦτα εἰπὼν Ἰησ. ἐξῆλθεν* scil. *ἐκ τῆς πόλεως* erhellt, daß Jesus alle vorhergehenden Reden und auch das letzte Gebet noch im Abendmahlssaale gesprochen hat, da die Stadt sich bis an das Thal Kidron ausdehnte. — Es ist mit Lachm. nach A. S. *Δ*., einigen Versionen und Vätern zu lesen *τοῦ Κεδρών* (Sinait. *τοῦ Κέδρου*), nicht mit der Recepta und Tischend. *τῶν κέδρων*. Letzteres, obwohl durch überwiegende Zeugen geschützt, ist (mit Meyer) als Corruption der Abschreiber zu betrachten, welche *κέδρων* als Genit. plur. ansahen; denn es kann nicht wohl angenommen werden, daß Johannes den Namen des Baches „Cedernbach" (*ἡ κέδρος*, der Cedernbaum) sollte gedolmetscht haben, da קִדְרוֹן = *niger* Schwarzbach bezeichnet.*) Der Gießbach Kidron fließt östlich von Jerusalem durch das gleichnamige Thal, welches den Oelberg von der Stadt trennt. Der Garten (*κῆπος*), in welchen der Heiland eintrat, gehörte nach Matth.

*) Anders Ewald: „Da die LXX den Namen *Κεδρών* noch ganz ohne griechische Biegung lassen, so erklärt sich, wie einige Leser allmählich für *χειμ. Κεδρών* 1 Kön. 2, 37. witzig sagten und schrieben *χειμ. τῶν κέδρων* 2 Sam. 15, 23. 1 Kön. 15, 13.: man konnte dann an den aus Cedern gebauten Tempel (!) denken, welcher östlich auf ihn stieß; und diese Lesart anstatt *τοῦ Κεδρών* ist allerdings in unserm Evangelium ursprünglicher und älter, da dieses einer Verbesserung ähnlich sieht. Ganz anders wurde es, als man *Κεδρῶνος, Κεδρῶνα* griechisch umzubiegen anfing, wie immer bei Josephus geschieht."

26, 36. zu dem Meierhofe Gethsemane, der am Fuße des Oelbergs lag. — V. 2. In diesen Garten hatte Jesus bei seinen frühern Festbesuchen sich schon oft mit seinen Jüngern zurückgezogen (vgl. Luk. 21, 37. 22, 39.); daher kannte der Verräther Judas diesen Ort.

V. 3.: „Judas nun, nachdem er (zu sich) genommen hatte die Schaar und von den Oberpriestern und Pharisäern Diener, kömmt dorthin mit Fackeln und Lampen (Laternen) und Waffen." — Die σπεῖρα, welche durch den Artikel als die bekannte bezeichnet wird, war die Cohorte der römischen Besatzung aus der Burg Antonia (vgl. Matth. 27, 27.). Judas hatte zu einem starken Aufgebote (vgl. Matth. 26, 47.) gerathen, und die römische Behörde ein solches gewährt, weil die etwa kundwerdende Gefangennehmung des so angesehenen Meisters einen Aufstand des Volkes zu dessen Gunsten befürchten ließ (vgl. Matth. 26, 5.). Mit diesem römischen Commando vereinigte sich die Dienerschaft der vornehmen Synedristen (ἐκ τῶν ἀρχιερέων - - ὑπηρέτας, vgl. V. 26.) und nach Luk. 22, 52. auch die levitische Tempelwache. In möglichster Vorsicht kamen diese, obwohl Vollmond war, mit Fackeln und Lampen versehen, wenn sie Jesum etwa nicht unter freiem Himmel finden sollten, und insgesammt bewaffnet.

V. 4 f.: „Jesus nun, da er Alles wußte was über ihn kam, trat hervor und sprach zu ihnen: Wen suchet ihr? Sie antworteten ihm: Jesum den Nazaräer. Er spricht zu ihnen: Ich bin's. Es stand aber auch Judas, der ihn überantwortete, bei ihnen." Nehmen wir den Bericht des Johannes mit dem der drei ersten Evangelisten zusammen, so ergibt sich folgender Hergang: Als Judas mit seiner Schaar heranrückte, trat Jesus im vollen Bewußtsein alles dessen, was ihm bevorstand, mit seinen Jüngern aus dem Innern des Gartens in's Freie hervor (ἐξῆλθεν, nicht mit Einigen vom Heraustreten aus dem Garten zu verstehen), den Häschern entgegen. Sobald Judas ihn ansichtig wurde, eilte er der Schaar voran, und gab ihr dadurch, daß er den Herrn küßte, das verabredete Zeichen, trat dann mit dem vorangehenden Jesus wieder zurück und stellte sich zu der Rotte. Bei den noch zögernden Häschern angekommen gibt sich der Heiland selbst als den, welchen sie suchen, kund. Ein solches Zögern kann aber bei die-

sen jüdischen Dienern um so weniger befremden, da sie schon früher einen mächtigen Eindruck von Jesu empfangen hatten (7, 46.), und seine Frage auch hier einen solchen Eindruck auf sie macht, daß er dieselbe sogar noch wiederholen muß. Johannes nun übergeht den verrätherischen Kuß als hinlänglich bekannt, und hebt hier besonders die Selbstangabe des Herrn hervor. — Die Worte *εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας κ. τ. λ.* bilden nicht bloß ein tragisches Moment in der Schilderung dieses Auftritts (Meyer), sondern sollen zugleich auf die Frechheit des abgefallenen Jüngers hindeuten, der sich ganz auf die Seite der Verfolger stellte.

V. 6.: „Als er nun zu ihnen sprach: „„Ich bin es““, wichen sie zurück und fielen zur Erde“ (*χαμαί* = *χαμᾶζε*, wie *humi*). Neuere Ausleger wollen dieses Niederfallen der Rotte als natürlichen Erfolg des Schreckens und der plötzlichen Ehrfurcht betrachten: „Man nehme zusammen jenen Eindruck, den Jesus schon früher auf die Tempeldiener gemacht, ferner das Unerwartete, den Gefahndeten in dieser ruhigen Majestät sich selbst darbieten zu sehen, endlich die verwandten Beispiele, wo vor einem Mark. Antonius (Val. Max. 8, 9, 2.), vor einem Marius (Vellej. Pat. 2, 19, 3.) die Mörder zurückbeben“ (Tholuck). Allein daß Alle, auch die römischen Soldaten — der Text sagt ganz allgemein *ἔπεσαν χαμαί* — sich von Ehrfurcht und Entsetzen so sehr sollten haben überwältigen lassen, daß sie zur Erde niederfielen, ist doch unmöglich anzunehmen. Einzig richtig ist es daher, mit den ältern Auslegern diesen Vorfall als ein Wunder zu betrachten, wodurch Jesus zeigen wollte, daß er Macht habe, ihren Händen zu entgehen, daß er also freiwillig sich ihnen hingebe. „Ehe denn das Lamm Gottes sich den Wölfen überantwortet, läßt seine Stimme ahnen, daß es auch Löwe sei aus Juda's Stamme“ (Offenb. 5, 5.), sagt schön der heilige Augustin.

V. 7 ff.: „Wiederum nun fragte er sie: Wen suchet ihr? Sie aber sprachen: Jesum den Nazaräer. Es antwortete Jesus: Ich sagte euch, daß ich es bin.“ Und Er, der gute Hirte, sein eigenes Leben einsetzend behütet seine Schaafe (vgl. 10, 11.); er sagt zu den Häschern: „Wenn ihr nun mich suchet, so lasset diese gehen.“ Jene gehorchen; sie legen ihre Hand nicht an die Apostel, ja sie wagen selbst

nicht an Petrus, der den Knecht verwundet (V. 10.), Gewalt oder Rache zu üben. Unser Evangelist findet darin gleich eine Erfüllung des Wortes, welches der Heiland ganz kurz vorher (17, 12.) gesprochen hatte: „Die du mir gegeben hast, ich habe Keinen von ihnen verloren." Zwar bezog sich dieser Ausspruch zunächst und direkt auf die geistliche Bewahrung seiner Auserwählten; allein er umfaßt insofern auch die leibliche Errettung der Jünger, als diese damals in ihrer Schwachheit eine schwere Verfolgung noch nicht hätten ertragen, sie von nächster persönlicher Gefahr und Todesnoth bedroht auch die Glaubenstreue und damit das ewige Heil leicht hätten verlieren können.

V. 10 f.: „Simon Petrus nun, der ein Schwert hatte, zog es und schlug den Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Es war aber der Name des Knechts Malchus." Ganz seinem raschen und heftigen Temperamente gemäß schlägt Petrus mit dem Schwerte drein, und verwundet Einen der Häscher. Er gibt so einen Beleg von jener Bereitwilligkeit, für seinen Herrn sein Leben zu wagen, die er oben 13, 27. ausgesprochen. Die drei ersten Evangelisten nennen weder den Petrus noch den Malchus namentlich (vgl. Matth. 26, 51. Mark. 14, 47. Luk. 22, 50.); denn da sie vor der Zerstörung Jerusalems schrieben, so hätte das Nennen der Namen dem Petrus gefährlich sein können. Johannes holt es nach, da dieser Grund zur Zeit der Abfassung seines Evangeliums nicht mehr stattfand. Zu *ἔχων μάχαιραν* vgl. Luk. 22, 38. — Der Name *Μάλχος* = מֶלֶךְ kommt auch sonst in der Geschichte vor (Joseph. Antt. 13, 5. 1. 14, 14. 1. u. ö.). — V. 11. Jesus sagt: „Petrus, wirf (stecke schnell) das Schwert in die Scheide! Den Kelch, welchen mir gegeben hat der Vater, soll ich ihn nicht trinken?" — Der Ausdruck „Kelch" für Todesleiden (vgl. Matth. 20, 22.) ist hier wie ein Nachhall aus dem Angstgebete, worin der Herr so eben gegen den Vater das feierliche Gelübde ausgesprochen hatte, er wolle den Kelch trinken, den sein heiliger Wille ihm darreiche (Matth. 26, 39.). Anders lauten die Worte bei Matth. 26, 52 ff., obgleich der Grundgedanke nach beiden Relationen derselbe ist, nämlich Hinweis auf seine freie Selbstbestimmung.

**II. Jesus vor Annas und Kaiaphas. Dreimalige Verläugnung Petri,** V. 12—27. S. zu Matth. 26, 57—75. Mark. 14, 53—72. Luk. 22, 54—62.

V. 12 f. Die Häscher (die römische Cohorte mit ihrem Anführer und die Knechte der jüdischen Obern) nun nahmen, da kein weiterer Widerstand stattfand, Jesum gefangen, banden ihn und führten ihn zuerst zu Annas, ehe sie ihn zum wirklich fungirenden Hohenpriester Kaiaphas brachten. Ueber Annas s. zu Luk. 3, 1 f. Als Grund, warum Jesus zuerst zu Annas abgeführt wird, gibt der Evangelist an: „Denn er war Schwiegervater des Kaiaphas, welcher Hoherpriester jenes Jahres war." Es geschah also wohl der Ehre wegen, daß Kaiaphas den gefangenen Jesus zuerst dem Annas vorführen ließ; vielleicht auch wollte jener, der in Allem von seinem Schwiegervater abhängig war, vorläufig das Urtheil des Annas über Jesus hören. Unterdessen fand der hohe Rath Zeit, auf die Kunde der geglückten Unternehmung hin sich zu einer ordentlichen Sitzung bei Kaiaphas zu versammeln. — Ueber *ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* s. zu 11, 49. — V. 14.: „Es war aber Kaiaphas, welcher den Juden gerathen hatte: nützlich sei es, daß ein Mensch untergehe für das Volk." Hiermit weiset der Evangelist auf 11, 50. zurück. Johannes gedenkt jener Weissagung, die sich nun bald erfüllen sollte, noch einmal, um wiederholt hervorzuheben, daß das Leiden des Herrn ein die ganze Welt sühnendes Opfer gewesen. Auch scheint er hiermit darauf hindeuten zu wollen, daß der Richter bereits den Todesbeschluß wider den Angeklagten unverrückbar festgesetzt hatte, lange vorher, ehe er jetzt heuchlerisch die gerichtliche Verhandlung begann (Reischl).

V. 15 f. Beim ersten Anblicke scheint es, als ob das V. 15—23. Berichtete, also das Verhör Jesu und seine Mißhandlung, so wie die erste Verläugnung Petri im Hause und im Hofe des Annas vorgefallen sei. Denn V. 15. scheint sich unmittelbar an V. 13. anzuschließen, und V. 14. nur eine parenthetische Nebenbemerkung zu enthalten. Erst V. 24. wird die Sendung Jesu von Annas zu Kaiaphas und dann die zweite und dritte Verläugnung Petri erzählt, die also hiernach im Hofe des Kaiaphas stattgefunden zu haben scheint. Dagegen erwähnen die drei ersten Evangelisten die Hinführung Jesu zu Annas

gar nicht, sondern berichten nur von dem Verhöre desselben vor Kaiaphas, und Matthäus verlegt die dreimalige Verläugnung Petri ausdrücklich in den Vorhof des Kaiaphas. Dieser scheinbare Widerspruch löset sich leicht durch die Annahme, daß Johannes die Vorführung Jesu vor Annas nur vorübergehend erwähnt, dann aber durch die ausführliche Erwähnung des Kaiaphas V. 13. 14. davon abgekommen ist, die durch das πρῶτον vorbereitete, V. 15. aber in dem συνεισῆλθε bereits vorausgesetzte Abführung Jesu zu Kaiaphas zu erwähnen. Erst durch V. 22. wird er bewogen, diese Abführung V. 24. nachzuholen, so daß der Aorist ἀπέστειλε dort (wie oft in parenthetischen Bemerkungen) im Sinne eines Plusquamperfektum: „Es hatte geschickt u. s. w.", zu nehmen ist. V. 24. gehört eigentlich zwischen V. 13. und V. 14., wo ihn auch einige, aber unbedeutende, Zeugen lesen. Die Gründe, welche für diese Annahme sprechen, sind folgende: 1) Die zweite und dritte Verläugnung Petri V. 25 ff. muß in demselben Hofe wie die erste stattgefunden haben; denn das ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος V. 25. drückt die Fortdauer der V. 18. erwähnten Situation aus. Dieser Hof kann aber nur der des Kaiaphas gewesen sein; denn 2) der schon Kap. 11. als fungirender Hoherpriester angegebene Kaiaphas wird hier V. 13. und 14. mit Zurückweisung auf Kap. 11. charakterisirt. Wie sollte nun der V. 15. 19. 22. 26. genannte ἀρχιερεύς ein anderer als Kaiaphas sein können, zumal da Annas hier nicht wie Luk. 3, 1. Apstg. 4, 6. jenes Ehrenprädikat erhält, zu dem er berechtigt war, sondern nur als Schwiegervater des Kaiaphas bezeichnet wird? 3) Der V. 22. genannte ἀρχιερεύς kann nicht füglich ein anderer als der fungirende Hohepriester, also Kaiaphas, gewesen sein. Vgl. Apstg. 23, 4. — Endlich 4) kann der Knecht, welcher nach V. 26. sammt Malchus bei der Gefangennehmung Jesu war, wohl keinem andern Hohenpriester angehört haben als dieser, dessen Herr V. 10., noch ehe von Annas die Rede war, der ἀρχιερεύς genannt wird. Daß aber das Verhör Jesu hier bei Johannes nicht genau mit dem bei Matthäus übereinstimmt, daß insbesondere das letzte Bekenntniß Jesu und das Todesurtheil bei Johannes keine Stelle darin hat, erklärt sich leicht aus dem Umstande, daß nach Johannes die Frage über die Messiaswürde Jesu schon oft vor den Juden war verhandelt worden, auch schon früher der Todes-

beschluß des Kaiaphas Erwähnung fand. Vorausgesetzt wird das aus den andern Evangelien bekannte Verhör Jesu vor Kaiaphas unten 19, 7. vgl. mit Matth. 26, 63. S. Tholuck zu d. St. und Langen a. a. O. S. 234 ff. — „Es folgte aber Jesu nach Simon Petrus und der (bekannte, ὁ) andere Jünger, nämlich Johannes selbst (vgl. 20, 2.). Dieser Jünger aber war bekannt mit dem Hohenpriester (nämlich mit Kaiaphas, s. oben), und er ging mit Jesu in den Hof des Hohenpriesters hinein." Wenn wir bedenken einerseits, daß im gewöhnlichen Lebensverkehre die Stände bei den Juden nicht strenge geschieden waren, andrerseits daß Johannes nach 19, 27. wahrscheinlich in Jerusalem ein Haus besaß und seines Gewerbes ein Fischer war, so erklärt sich die Bekanntschaft dieses Jüngers Jesu mit Kaiaphas leicht.

V. 17 f. Da Petrus in dem Hause des Hohenpriesters nicht bekannt war, wurde er nicht mit eingelassen; er blieb daher „an der Thüre außerhalb", d. i. an dem Straßenthore des Hofes, der αὐλεία θύρα, stehen, bis ihm Johannes bei der Thorwärterin (vgl. Apstg. 12, 13. Joseph. Antt. 7, 2, 1.) den Eintritt in den Hof vermittelte. Diese tritt dem eingelassenen Petrus gleich mit der Frage entgegen: „Bist nicht auch du (einer) von den Jüngern dieses Menschen da?" Das καί hat die Voraussetzung, daß Johannes, den sie gleichwohl Bekanntschaftshalber mit eingelassen hatte, ein Jünger Jesu sei (Meyer). — τοῦ ἀνθρώπου τούτου ist verächtlich. — Feige antwortet Petrus, der eben noch so muthig das Schwert gezogen: „Ich bin es nicht." Augustin: „Columna firmissima ad unius aurae impulsum tota contremuit." — V. 18. Nach der ersten Verläugnung gesellt sich Petrus, um nicht aufzufallen, zu den Dienern und Schergen, die im Hofe ein Kohlenfeuer gemacht hatten, weil es kalt war, und wärmt sich mit ihnen. Johannes war wahrscheinlich mittelst seiner Bekanntschaft mit in das Innere des Hauses gedrungen. Daher bleibt Johannes unbehelligt, während Petrus mehrmal gefragt wird. Daß sich bei diesem die Anfechtungen wiederholen, hat wohl seinen Grund in der furchtsamen Verlegenheit, die Petrus äußerlich kundgab.

V. 19 ff. Johannes berichtet nur die Vorfragen des Verhörs, die ganz allgemeiner Natur sich auf die Jünger und die Lehre Jesu bezogen. Damit seine Jünger unbehelligt bleiben,

antwortet der Herr bloß auf den zweiten Punkt der Frage und zwar ablehnend, auf die Oeffentlichkeit sich berufend: „Ich, ich habe frank und frei zur Welt geredet; ich habe allezeit gelehrt in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, und im Verborgenen habe ich Nichts geredet. Warum fragst du mich? Frage die, welche gehört haben, was ich zu ihnen geredet habe. Siehe, diese wissen, was ich sagte!" — *ἐν συναγωγῇ* ohne Artikel als Gattungsbegriff in Abstr. = „in den Synagogen." Wir lesen mit Griesb., Lachm. und Tischend. (edit. 7.) *πάντες οἱ Ἰουδαῖοι.* Die Lesart *πάντοτε οἱ Ἰουδ.* ist aus der mechanischen Wiederholung des ersten *πάντοτε* entstanden. Daß das *οὐδέν* nicht zu pressen ist und die Privatbelehrungen an seine Jünger nicht ausschließt, versteht sich von selbst; es stand ja hier nur die Wirksamkeit Jesu als Volkslehrer in Frage.

V. 22 ff. In der von Selbstbewußtsein getragenen Antwort Jesu will Einer der Schergen eine Frechheit gegen den Hohenpriester finden, und gibt ihm daher einen Backenstreich mit den Worten: „So (d. i. so unangemessen) antwortest du dem Hohenpriester?" Den Nachdruck hat das an's Ende gestellte *τῷ ἀρχιερεῖ.* Auf diese Weise wird gleich nicht nur der Anstand, sondern auch die Unparteilichkeit gröblich verletzt. — V. 23. Mit himmlischer Ruhe antwortet der Heiland: „Wenn ich unrecht geredet habe, gib Beweis für das Unrecht; wenn aber recht, warum schlägst du mich?" Dieses Verhalten Jesu zeigt uns, wie er den Ausspruch Matth. 5, 39.: „Wo Jemand dir einen Streich gibt auf die rechte Wange, dem biete auch die andere dar", verstanden wissen wollte. Mit Wahrheit, Sanftmuth und Gerechtigkeit bei solcher Begegnung antworten, wie Jesus es hier thut, ist oft weit schwerer, erfordert ein reicheres Maaß des Geistes der Liebe, als im buchstäblichen Sinne die andere Backe darbieten (v. Gerl.). — Grade das Gewicht, welches hier auf die hohepriesterliche Würde fällt, erinnert den Evangelisten daran, daß die Abführung Jesu zu Kaiaphas von ihm noch nicht berichtet worden. Daher V. 24. nachträglich: „Es hatte ihn Annas gebunden zu Kaiaphas, dem Hohenpriester gesandt." S. zu V. 15. — Es ist mit Tischend. nach überwiegenden Zeugen bloß *ἀπέστειλεν*, und nicht mit der Recepta,

Lachm. ἀπέστ. οὖν oder mit Andern ἀπέστ. δέ zu lesen. Vulgata: *et misit etc.*

V. 25 ff. Die zweite und dritte Verläugnung Petri: „Es stand aber Simon Petrus da und wärmte sich. Sie sprachen nun zu ihm: Bist nicht auch du aus seinen Jüngern? Jener läugnete es und sprach: Ich bin's nicht. Es spricht zu ihm Einer von den Knechten des Hohenpriesters, welcher ein Verwandter war von dem, welchem Petrus das Ohr abgehauen hatte: Sah ich dich nicht im Garten bei ihm? Wiederum nun läugnete es Petrus, und sogleich krähete der Hahn." S. zu V. 15. Vgl. Matth. 26, 71 ff. Mark. 14, 70 ff. Luk. 22, 58 ff. Nach den drei ersten Evangelisten wurde Petrus das dritte Mal an seinem galiläischen Dialekt erkannt; dadurch wird aber das hier Erzählte nicht ausgeschlossen. Nach Markus kräht ein Hahn bei der ersten und dritten Verläugnung, von den übrigen Evangelisten wird dieß bloß bei der dritten berichtet, und in demselben Augenblicke wirft nach Lukas der Herr, der eben aus dem Verhöre durch den Vorhof abgeführt wird, einen schmerzlichstrafenden Blick auf den Jünger. S. zu Luk. 22, 61.

**III. Jesus vor Pilatus**, V. 28—40. S. zu Matth. 27, 1 ff. Mark. 15, 1 ff. Luk. 23, 1 ff.

V. 28.: „Sie führen nun Jesum von Kaiaphas zu der Statthalterei; es war aber früh Morgens. Und sie selbst gingen nicht in die Statthalterei hinein, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern das Passah äßen." Also mit dem ersten Anbruche des Tages führen die Juden Jesum von Kaiaphas weg zu der Residenz des römischen Statthalters Pilatus, da zur Vollstreckung des Todesurtheils dessen Genehmigung erforderlich war (s. V. 31.). Der römische Statthalter residirte, wenn er in Jerusalem war, entweder in dem Palaste des Herodes (Joseph. Bell. Jud. 2, 14, 8.) oder in einem Gebäude auf der Burg Antonia. Die Juden betreten aber die Statthalterei selbst nicht, weil der Eintritt in das heidnische, von Gesäuertem nicht gereinigte (5 Mos. 16, 4.) Haus sie levitisch würde verunreinigt und sie dadurch würde verhindert haben, am Abende das Passahlamm zu essen. — Da seit Cicero der Name *Praetor* im allgemeinern Sinne für den Procurator der einzelnen Provinzen schon gebräuchlich geworden war, so hieß

der Official-Palast desselben *Praetorium.* — πρωΐ, d. i. in der vierten Nachtwache (vgl. Matth. 14, 25.), also gegen Anbruch des Tages. — μιαίνειν ist der sollenne Ausdruck für levitische Verunreinigung. — Aus dem ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα folgt unzweideutig, daß die Juden in Jerusalem erst an diesem Abende das Passahlamm aßen und ihr Osterfest begannen, daß folglich Jesus am Tage vor dem Osterfeste der Juden in Jerusalem starb, und nach jerusalemischem Kalender schon am 13. Nisan das Passahmahl mit seinen Jüngern hielt. Das Nähere s. zu 13, 2. Diejenigen Ausleger, welche behaupten, daß der Herr auch nach Johannes am 14. Nisan der Hierosolymitaner, dem gesetzlichen Tage, das Passahmahl gehalten habe und am ersten Ostertage, am 15. Nisan gestorben sei, suchen das ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα in verschiedener Weise zu deuten. Einige nehmen φαγεῖν τὸ πάσχα im Sinne von φαγεῖν τὰ ἄζυμα, verstehen es also vom Essen des ungesäuerten Brodes; Andere, auf 2 Chron. 30, 22. sich berufend, meinen, φαγεῖν τὸ πάσχα heiße hier „das Passahfest feiern." Die Meisten aber verstehen τὸ πάσχα an unserer Stelle von der Chagiga (חֲגִיגָה, von חַג, Fest) d. i. von den am 15. Nisan und den folgenden Tagen zu schlachtenden, freiwilligen Osteropfern, welche aus Rindern bestanden und von denen Opfermahlzeiten gehalten wurden. Für diese Fassung will man dann noch den Umstand geltend machen, daß die Betretung des heidnischen Hauses nur die Verunreinigung für denselben Tag bewirkt haben würde, welche noch vor Abends, also vor Anfang des neuen Tages, durch Abwaschung hätte entfernt werden können, daß mithin die Juden doch noch das erst Abends zu genießende Passahlamm zu essen vermocht haben würden. Anders habe es sich mit der Chagiga verhalten; diese habe noch am Vormittag dargebracht werden müssen. Allein, jenes auch zugegeben, so würde doch eine Verunreinigung am Morgen des 14. Nisan an der eigenen Schlachtung der Passahlämmer, die am Nachmittage geschah, gehindert haben, und dieß wurde gewiß grade von den Hierarchen sorgfältig vermieden (vgl. 2 Chron. 30, 17 f.). Ueberhaupt scheitern alle diese Erklärungen, welche nur der Harmonistik zu Liebe erdacht sind, an dem Ausdrucke φαγεῖν τὸ πάσχα, welcher im N. T. immer nur das Essen des Passahlammes bezeichnet (Matth. 26, 17. Mark. 14, 12. 14. Luk. 22, 11. 15., vgl. ἑτοιμάζειν τὸ πάσχα Matth. 26, 19.

Mark. 14, 16. Luk. 22, 8., θύειν τὸ πάσχα 1 Kor. 5, 7. Luk. 23, 7.), wie אָכַל הַפֶּסַח 2 Chron. 30, 18. Auch 5 Mos. 16, 2. 2 Chron. 35, 7, 9., worauf man sich für die gegentheilige Ansicht gewöhnlich beruft, heißt פֶּסַח nichts anders als das Passahlamm (vgl. Meyer, Serno a. a. O.).

V. 29 f. Wie es überhaupt Princip der römischen Regierung war, die religiösen Meinungen und Gebräuche der ihr untergebenen Völker zu schonen (Joseph. Antt. 16, 2, 3., Bell. jud. 6, 6, 2.), so tritt auch hier Pilatus zu den Juden heraus. Da sie Jesum selbst zu ihm führen, so setzt er voraus, daß sie eine vor sein Forum gehörige Anklage wider ihn haben; er verlangt daher der römischen Rechtspraxis gemäß (vgl. Apstg. 25, 16.) eine bestimmt formulirte Anklage, die auf ein bürgerliches Verbrechen laute. Er sagt: „Welche Anklage bringet ihr gegen diesen Menschen vor?" Von der beabsichtigten Aufhebung Jesu hatte Pilatus schon gehört, da er das Commando, die σπεῖρα (V. 3., vgl. Matth. 27, 65.), dazu hatte hergeben müssen; aber er wußte noch nicht genau den Klagegrund. — κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου ist weder verächtlich, noch auch theilnehmend: „wider diesen frommen, berühmten Mann", sondern jetzt noch gleichgültig gesprochen. — V. 30. Da die Juden wohl einsahen, daß es schwer sein würde, gültige Beweise für die Beschuldigung bürgerlicher Verbrechen beizubringen, so verlangen sie in hierarchischem Trotze, daß Pilatus sich mit ihrer Inquisition der Sache genügen lasse, daß er die Ueberlieferung selbst schon als Gewähr des Verbrechens annehme. Sie antworten: „Wenn er nicht ein Uebelthäter wäre, so würden wir ihn dir doch wohl nicht überliefert haben." Treffend Grotius: „*Quod probationibus deerat, id supplere volunt sua auctoritate.*"

V. 31 f.: „Es sprach nun zu ihnen Pilatus: Nehmet ihr ihn und nach eurem Gesetze richtet ihn." Das ὑμεῖς und ὑμῶν hat den Nachdruck. Pilatus will sagen: soll die Inquisition vor dem geistlichen Forum hier genügen, nun gut! dann mögen sie ihn nur auch nach den Gesetzen des geistlichen Forums richten, ihm etwa eine Anzahl Ruthenschläge zuerkennen, wozu sie das Recht hatten. Dann hat er mit der Sache weiter nichts zu schaffen. Dieser Bescheid des Pilatus war ungefähr-

lich, denn wenn das gerichtliche Verfahren der Juden gegen Jesum auf Lebensstrafe hinauslief, so mußten sie ihm doch wiederkommen; und er war zugleich klug, da sie, wenn sie nicht unverrichteter Sache abziehen wollten, zu einer qualificirten Anklage sich bequemen mußten (Meyer). Sie antworten: „Uns ist nicht erlaubt, Jemand zu tödten." Diese Antwort der Juden setzt voraus, daß sie bereits auf den Tod erkannt hatten (19, 7., vgl. Luk. 23, 15.); sie durften dieses Todesurtheil nur nicht ausführen ohne Genehmigung der römischen Behörde. Letzteres liegt deutlich in dem allgemeinen ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν κ. τ. λ., worin das mit Nachdruck an die Spitze gestellte ἡμῖν wohl zu beachten ist. Jede Beschränkung dieser Worte z. B. auf die Kreuzesstrafe (Chrysost., Theophyl., Euthym. Zig.) oder auf den Festtag (Semler, Kuinöl) oder auf beide zugleich: „es ist uns nicht erlaubt, ihn zum Kreuzestode zu verurtheilen und dieß Urtheil am Festtage zu vollziehen" (v. Döllinger, Christenth. u. Kirche, Beil. II.), ist willkürlich. Den jüdischen Hierarchen lag es nur daran, Jesum in irgend einer Weise zum Tode zu bringen. Hätten sie daher noch die Macht gehabt, ihn hinrichten zu lassen, so würden sie in ihrem stolzen Nationalgefühle sich gewiß nicht den Verlegenheiten und Demüthigungen unterzogen haben, denen sie sich vor dem römischen Prokurator in der That aussetzten, bloß und allein deßhalb, um Jesum am Kreuze oder einen Tag früher sterben zu sehen. Wir müssen also annehmen, daß die Juden jetzt das *Jus vitae et necis* überhaupt verloren hatten, daß sie zwar auf Todesstrafe erkennen konnten, die Bestätigung und Vollziehung derselben aber der römischen Oberbehörde vorbehalten war. Dieß folgt auch aus der bestimmten Angabe des Talmud, daß 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, also grade um diese Zeit, den Juden das Recht über Leben und Tod entzogen sei (Babyl. Sanhedr. f. 24, 2. Babyl. Aboda sara f. 8, 2.), aus Andeutungen bei Flav. Joseph. (Antt. 20, 9, 1.) und aus der Analogie des römischen Rechts (s. Walter, Gesch. d. röm. Rechts I, 337.). Die Steinigung des Stephanus (Apstg. 7, 56 ff.) spricht nicht dagegen, da diese ein durchaus tumultuarischer Akt war. S. Langen, die letzten Lebenstage Jesu S. 246 ff., Winer Realw. u. d. W. Synedrium. — V. 32. Der Evangelist fügt hinzu: „Damit das Wort Jesu erfüllet würde, welches er sprach andeu-

tend, welches Todes er sterben sollte", d. h. daß die Juden damals das Recht über Leben und Tod verloren hatten und mithin antworten mußten: „wir dürfen Niemand hinrichten", war nicht Zufall, sondern von Gott so geordnet, damit das Wort Jesu 3, 14. 8, 28., besonders 12, 32. (vgl. Matth. 20, 19.), daß er werde gekreuziget werden, in Erfüllung gehe. Wäre er von den Juden hingerichtet worden, so hätte ihn als falschen Propheten die Strafe der Steinigung getroffen (5 Mos. 13, 5 ff.); die Kreuzigung war die römische Strafe für Aufrührer, besonders aus der geringern Volksklasse. Ueber die hohe Bedeutung aber, welche diese Todesart bei dem Erlöser hatte, s. zu Gal. 3, 13 f., vgl. Eph. 2, 14 f. Kol. 2, 14 f. Eben weil grade der Kreuzestod so bedeutsam war, wies der Heiland so oft im Voraus darauf hin.

V. 33 f. Nachdem die Juden V. 31. unwillig und mit gekränktem Stolze gesagt haben, es sei ihnen nicht erlaubt, Jemand mit dem Tode zu bestrafen, müssen sie sich wirklich dazu bequemt haben, eine bestimmte Anklage wider Jesum zu formuliren, und zwar jene Anklage, welche Luk. 23, 3. berichtet wird, daß er nämlich für den Messias und für einen König sich ausgebe, somit ein Hochverräther sei. Denn Pilatus kehrt nun in's Prätorium, in welches Jesus nach V. 28. geführt war, zurück, läßt ihn vor sich rufen und beginnt die Inquisition mit der Frage: „Du bist der König der Juden?" Diese Frage mit dem vorangestellten σύ hat einen geringschätzigen, höhnischen Klang: „Du, ein solcher, gibst dich aus u. s. w." Ewald meint, die Juden hätten gleich anfangs dem Pilatus eine Anklageschrift überreicht, was aber Johannes als etwas sich ganz von selbst Verstehendes nicht besonders bemerkt habe; Meyer, Pilatus habe schon von der Anklage vorläufige Kenntniß erhalten, als die Juden von ihm die Cohorte (V. 3.) zur Verhaftung Jesu verlangten. — V. 34. Jesus antwortet mit der Gegenfrage: „Sagst du aus dir selbst dieses, oder haben Andere es dir von mir gesagt?" Die vorgelegte Frage konnte nämlich in einem doppelten Sinne verstanden werden, in jüdisch-theokratischem und in römisch-politischem. Es kam also vor allen Dingen darauf an festzustellen, ob Pilatus einen König des Volkes Gottes im Sinne der Juden, oder einen bloß weltlichen König, also einen Aufrührer wider den Kaiser, meine. Im

erstern Falle kam die Beschuldigung von den Juden, im zweiten von den Römern her. Jesus hatte nun allerdings wohl gehört, daß die Juden diese Anklage wider ihn vorgebracht, allein er will durch diese Gegenfrage dem Pilatus zum Bewußtsein bringen, was für einen verschiedenen Sinn das Wort haben könne. Anders Meyer: „Jesus macht hier einfach von dem Rechte Gebrauch, von der Anklage, die in der Frage lag, den Urheber zu wissen, zu wissen also, ob Pilatus von sich selbst und ohne fremdes Anbringen, oder aber auf Angeben Anderer ihm jene Frage vorlege. Daß Letzteres der Fall war, wußte Jesus zwar; die *ἄλλοι* standen ja vor der Thüre; aber Pilatus sollte mit der Sprache heraus, den *Status causae* klar zu legen, was Jesus verlangen konnte und mit aller Unerschrockenheit der Unschuld verlangte." Allein nach dieser Fassung tritt der eigentliche Zweck dieser Gegenfrage Jesu nicht klar hervor.

V. 35 f. Der erste Theil der Gegenfrage Jesu hat den Römerstolz des Pilatus in etwa verletzt. Unwillig und mit einer gewissen vornehmen Verachtung gegen die Juden antwortet dieser daher: „Doch nicht ich bin ein Jude?" d. h. du siehst mich, euren Prokurator, doch wohl nicht für einen Juden an, denkst doch wohl nicht, daß ich dich für einen Juden-König halten solle, somit aus mir selbst dir jene Frage, ob du der König der Juden seist, vorgelegt habe? „Deine eigene Nation und insonderheit (*καί*) die Oberpriester haben dich mir überliefert; was hast du gethan?" Heraus mit der Sprache! — Pilatus sagt also, daß die Anklage jüdischen Ursprunges sei, und zugleich indirekt, daß er selber keinen Verdacht gegen ihn hege. Daher erklärt Jesus V. 36. in welchem Sinne er wirklicher König sei: „Mein Königreich ist nicht von dieser Welt. Wenn von dieser Welt mein Königreich wäre, so würden die Diener, die ich dann haben würde (*οἱ ἐμοί*), wohl kämpfen, daß ich den Juden nicht überliefert würde; nun aber ist mein Königreich nicht von dannen." Man beachte die Wiederholung von *ἡ βασιλεία ἡ ἐμή* und *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*, wodurch die Rede feierlicher wird. — Jesus ist also König nicht in politischem sondern in geistlichem Sinne. Er hat allerdings ein Königreich; aber dieses, obwohl in der Welt, hat doch keinen weltlichen Ursprung, ist nicht aus der sündigen, verderbten Menschheit hervorgegangen,

hat somit auch nicht die Natur weltlicher Reiche. Er erobert es nicht durch äußere Gewalt, bedient sich zu dessen Ausbreitung nicht fleischlicher, irdischer Waffen und läßt auch seine Person nicht durch Kriegsleute vertheidigen; vielmehr ist es die auf die Herzen einwirkende Kraft der Wahrheit, durch welche er herrscht.

V. 37. Auf seine Frage *τί ἐποίησας;* V. 35. hatte Pilatus die vorhergehende Antwort Jesu, worin er sich wirklich ein Königreich und somit auch die Königswürde beilegt, gewiß nicht erwartet. Mit vornehmem Spotte fragt er daher jetzt: „Also doch ein König bist du?" Es ist am einfachsten mit Lachm. und Tischend. *οὐκοῦν* = *ergo* zu lesen, nicht *οὔκουν* = *nonne ergo*. In letzterem Falle wäre die Frage herauslockend und zu übersetzen: „Bist du demnach nicht ein König?" S. Krüg. §. 69, 51. 1. 2., Win. S. 454. — „Jesus antwortete: Du sagst es; denn ein König bin ich." Das mit edlem Selbstbewußtsein betonte *ἐγώ* entspricht dem geringschätzig betonten *σύ* am Ende der Frage des Pilatus, und wird durch das gleich wieder anhebende *ἐγώ* noch nachdrücklicher hervorgehoben (Meyer). „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, um Zeugniß zu geben für die Wahrheit. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme." Das zweimalige *εἰς τοῦτο* hat Nachdruck: „Das, und nur das ist der eigentliche Zweck, warum ich geboren u. s. w." — *γεγέννημαι* und *ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* bezeichnen die Geburt und die amtliche Sendung, welche bei Jesu zusammenfielen und hier nur deßhalb auseinander gehalten werden, um nachdrücklich auszusprechen, daß bei ihm Person und Amt eins sind, sein ganzes Erscheinen in der Welt der Sünde und der Lüge nur den Zweck hatte, dieser die göttliche Wahrheit, die zuletzt er selber war, voll und ungetrübt zu verkünden, und durch dieselbe in der Welt unbeschränkt zu herrschen. Jeder irdische König hat eine beschränkte Herrschaft, er ist zugleich Unterthan und Knecht; aber Gottes Wahrheit, und darum auch sein Reich und dessen König, siegen zuletzt über jeden Widerstand. Jedoch nur diejenigen, welche dem innern Gnadenzuge des Vaters (vgl. 6, 44 f.) folgen, die somit „aus der Wahrheit" sind, ein für die Wahrheit empfängliches Herz mitbringen, nur die hören auf seine Stimme, erkennen ihn als ihren König an und werden seine Reichsangehörigen. — Gut bemerkt v. Gerlach noch: „Auch die

Heiden hatten Ahnungen von der großen Wahrheit, die Jesus hier vorträgt, und Pilatus konnte ihn daher wohl verstehen. „„Der Weise allein ist frei, reich und ein König, jeder Unweise ist ein Knecht““, sagten die stoischen Weltweisen; aber weil solch ein König auf Erden noch nicht erschienen war, wußten sie auch nichts von einem Reiche der Wahrheit, und Unglaube, Weltsinn, Genußliebe verbarg den Heiden wieder bald die dunkel ihnen vorschwebende Wahrheit. An diese leisen Ahnungen der Wahrheit, auch bei den Heiden, wendet sich Jesus hier, ob Pilatus aus der Wahrheit sein, d. h. von ihr sich ergreifen, leiten, beseelen und erfüllen lassen möchte.“

V. 38. Pilatus antwortet: „Was ist Wahrheit?“ — Es ist dieß hier nicht die Frage eines Lernbegierigen, der gern wissen will, was das Wesen der Wahrheit sei (Chrysost., Theodoret.), noch weniger die Frage eines trostlosen Wahrheitsforschers, welcher daran verzweifelt, daß der Mensch jemals die Wahrheit erkennen könne (Olshausen) — in beiden Fällen würde Pilatus Jesum nicht gleich verlassen haben ohne die Antwort abzuwarten —, sondern es ist die mit Geringschätzung hingeworfene Frage eines oberflächlichen Welt- und Geschäftsmannes, dem die Wahrheit ein bloßes Phantom und das Streben nach Wahrheit eitel Thorheit ist. Etwas Gutmüthiges liegt allerdings in dieser Frage; aber es ist die schwache und flache Gutmüthigkeit des für alles Höhere gleichgültigen Menschen, der nicht einmal ahnte, daß er hier eine Frage aussprach, deren Beantwortung alle ernsten Denker der Vorzeit umsonst versucht hatten. Pilatus ist jetzt vollkommen überzeugt, daß Jesus ein unschuldiger und ungefährlicher Schwärmer sei; daher tritt er wieder zu den Anklägern heraus und sagt: „Ich finde keine Schuld an ihm.“ — *αἰτία* eigentlich: Grund, Ursache, nämlich der Anklage.

V. 39 f. Johannes hat hier Einiges übersprungen, was zwischen V. 38. und V. 39. einzuschalten ist. Die Oberpriester bestehen nämlich hartnäckig auf der Anklage des Hochverraths. Pilatus, durch seine Gemahlin gewarnt (Matth. 27, 19.), überweiset die Untersuchung an den in Jerusalem anwesenden König Herodes. Nachdem auch dieser den Gefangenen ohne Urtheil zurückgeschickt, sucht Pilatus von geheimem Schauer und Schrecken angewandelt (vgl. 19, 8.) nochmals, die Klage abzulehnen (Luk. 23, 15.); und da auch dieses erfolglos bleibt, versucht er, um

nicht unpopulär zu sein, einen Umweg, indem er der Masse des Volkes, sie von den erbitterten Anklägern Jesu unterscheidend, die Freigebung Jesu nach Recht und Herkommen des Tages anbietet. Er spricht: „Es ist für euch ein Herkommen, daß ich euch Einen losgebe am Osterfeste. Wollet ihr nun, soll ich euch losgeben den König der Juden?“ Statt charakterfest, wie es seine Pflicht war, die Unschuld Jesu zu schützen, gibt Pilatus durch diese Appellation an die Gnade des Volkes sie thatsächlich auf. Aergerlich aber über die Sache mischt er unweise in seine Frage noch eine Bitterkeit für die Ankläger ein, indem er Jesum als „den König der Juden bezeichnet.“ — V. 40. Alle schrieen: „Nicht diesen (sollst du losgeben), sondern den Barabbas.“ Und der Evangelist setzt hinzu: „es war aber Barabbas ein Räuber!“ ohne irgend eine weitere Reflexion beizufügen; ein tragischer Zusatz! — Nach Matth. 27, 17. hat Pilatus den Barabbas neben Jesum zur Wahl gestellt; und nach Mark. 15, 7. Luk. 23, 19. war Barabbas auch ein Aufrührer und Mörder. Sein vollständiger Name war nach Matth. 27, 16. „Jesus Barabbas“, d. i. Jesus Abba's (d. h. Vaters) Sohn. Es gilt auch hier das Wort: „Ludit in humanis divina potentia rebus“ (Tholuck).

## §. 19. Jesu Mißhandlung, Kreuzigung und Begräbniß.

19, 1 — 42.

**I. Jesu Mißhandlung und Verurtheilung,** V. 1—16a. S. zu Matth. 27, 24—30. Mark. 15, 15—19. Luk. 23, 24. 25.

V. 1 ff. Nachdem das erste Auskunftsmittel fehlgeschlagen, greift Pilatus zu einem andern: er läßt Jesum geißeln und gibt ihn dem Hohne der Soldaten preis, um dadurch das Mitleid der Juden für ihn rege zu machen und so das Schlimmste abzuwenden (s. zu Matth. 27, 26.). Der Kreuzigung ging ohnehin bei den Römern gewöhnlich die Geißelung vorher, die so schmerzhaft und grausam war, daß die Delinquenten nicht selten während derselben den Geist aufgaben. — V. 2. Die Soldaten benutzten nun diese Gelegenheit, um ihren rohen Muthwillen an Jesu auszulassen: „nachdem sie eine Krone aus Dornen geflochten hatten, setzten sie dieselbe auf sein Haupt, und legten ihm einen purpurnen Mantel um; und sie

traten zu ihm und sprachen: Sei gegrüßt, König der Juden! und sie gaben ihm Backenstreiche." Sie staffirten ihn also nach dem Worte des Pilatus 18, 39. als einen König mit Krone und Purpurmantel (s. zu Matth. 27, 28. Mark. 15, 17.) aus, und brachten ihm als angeblichen Judenkönig ihre höhnende Huldigung dar. Die Stelle des gewöhnlichen Kusses bei der orientalischen Huldigung vertritt hier der Backenstreich!

V. 4 ff.: „Pilatus kam wieder heraus und spricht zu ihnen: Siehe, ich führe ihn euch heraus, damit ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde. Es trat nun heraus Jesus, tragend die Dornenkrone und das Purpurgewand." Nachdem also Pilatus Jesum (in dem Hofe des Prätoriums, aber ohne Zweifel so, daß die Ankläger es sehen konnten) hatte geißeln lassen, trat er mit dem zur Königs-Carikatur Verkleideten wieder aus seinem Palaste hervor, sowohl um zu zeigen, daß er keine Schuld an ihm finde, als auch um durch den Anblick der jammervollen Gestalt das Mitleid der Ankläger zu erwecken. Denn hätte er ihn für schuldig befunden, so würde er ihn, ohne weitere Umstände zu machen, im Innern des Palastes zurückgehalten haben, um die Abführung zur Kreuzigung vorzubereiten. Er stellt Jesum vor mit den Worten: „Siehe, da ist der Mensch!" Im Munde des Pilatus sind diese Worte nur der Ausdruck mitleidiger Theilnahme, um die Juden zum Erbarmen und zur Rücknahme ihres den Tod Jesu fordernden Antrages zu bewegen: „Da ist der Mensch, um den es sich handelt! Diese Jammergestalt kann doch nicht ein wirklicher Thron-Usurpator sein!" Aber in diesem bedeutungsvollen Augenblicke, da er den Sohn Gottes wie ein geduldiges Lamm seinen Feinden vorführt, bekommen die Worte ohne seinen Willen durch die Umstände einen tiefern Sinn. Es ist in der That der Mensch *κατ᾽ ἐξοχήν*, der hier in seiner äußern Erscheinung so geschändet hervortritt. Vgl. 11, 51 f.

V. 6 f. Die Oberpriester und ihre Schergen antworten mit dem wilden Geschrei: „Kreuzige, kreuzige!" Ihr blutdürstiger Haß wird durch den Anblick der jammervollen Gestalt nur noch mehr gereizt. Das *αὐτόν*, welches viele Zeugen nach dem zweiten *σταύρωσον* lesen, ist wahrscheinlich aus Luk. 23, 21. Mark. 15, 13. (vgl. Joh. 19, 15.) eingeschaltet. — Unwillig über dieses Geschrei erwidert Pilatus mit zornigem Spotte: „Neh-

met ihr ihn und kreuziget ihn! Denn ich meinerseits finde nicht in ihm eine Schuld", d. h. kreuziget ihn selbst, wenn ihr ihn nun einmal gekreuziget haben wollet; ich will damit nichts zu thun haben! Da die Juden das Recht der Hinrichtung verloren hatten (s. zu 18, 31 f.), und die Kreuzigung gar keine jüdische Todesstrafe war, so lag in diesen Worten für sie ein bitterer Sarkasmus. Aber der Haß gegen Jesum läßt sie diesen verschmerzen; sie bedurften nun einmal, um ihren Heiland an's Kreuz zu bringen, unbedingt der Hand der Heiden. Und da die Klage auf politischen Hochverrath (s. zu 18, 33 f.) nicht durchgedrungen war, so fordern sie jetzt den Tod Jesu mit Berufung auf ihr Gesetz wegen Gotteslästerung. Grotius: ‚*Cum non persuaderent crimen adversus imperium Romanum, legem suam urgent.*" Sie sagen: „Wir unsererseits haben ein Gesetz, und nach unserm Gesetze muß er sterben, weil er sich zu Gottes Sohn gemacht hat." Jetzt erst treten sie also mit ihrem eigentlichen Klagegrunde, um dessentwillen Jesus bereits vom hohen Rathe verurtheilt worden war (Matth. 26, 65 ff.), hervor, und geben der Beschuldigung die entsprechende religiöse Fassung: für dieses geistliche Verbrechen der Gotteslästerung könne Pilatus nicht Untersuchungsrichter, sondern nur Strafrichter und Exekutor sein; er müsse auch als solcher handeln, da er als Landpfleger verpflichtet sei, für die Aufrechthaltung ihres Gesetzes einzuschreiten. — Das ἡμεῖς ist mit trotzigem Nachdrucke dem vorhergehenden ἐγὼ - - αἰτίαν entgegengesetzt. Das Gesetz, auf welches sie sich hier beziehen, ist das 3 Mos. 24, 15 f. 5 Mos. 18, 20.

V. 8 ff.: „Als nun Pilatus dieses Wort (daß Jesus sich für einen Sohn Gottes ausgebe) gehört hatte, fürchtete er sich noch mehr", nämlich Jesum hinrichten zu lassen. Pilatus, durch seine Gemahlin bereits gewarnt (Matth. 27, 19.) und ohne Zweifel von der ruhigen Majestät Jesu ergriffen, hört diesen jetzt „Sohn Gottes" nennen. Er nimmt dieses Wort im heidnisch-mythischen Sinne, in welchem die Heroen „Göttersöhne" und „vom Olympos Entsprossene" genannt wurden; und da sein Gewissen ohnehin schon von früher her schwer belastet war, so geräth er nun noch mehr in Angst. Er nimmt daher V. 9. Jesum zu einem Privatverhöre wieder mit hinein in's Prätorium, und legt ihm nicht ohne eine gewisse Schüchternheit die Frage

vor: „Woher bist du?" Das πόθεν ist nicht im Sinne des irdischen Vaterlandes zu fassen — dieses kannte Pilatus nach Luk. 23, 6. —, sondern in dem durch υἱὸν θεοῦ V. 7. angeregten Sinne: „stammest du wirklich von einem Gotte her?" — „Jesus aber gab ihm keine Antwort." Eine einfache Bejahung der Frage hätte Pilatus als Heide ganz falsch verstanden, für ihn hätte sie nur bedeutet: „Sohn eines Gottes"; eine Verneinung aber wäre eine Unwahrheit gewesen. Ueberdieß hatte Jesus ja schon 18, 36 f. seine himmlische Herkunft genugsam angedeutet, wenn nur Pilatus ein inneres Verständniß dafür gehabt hätte; dem, der dem Könige der Wahrheit den Rücken gekehrt, konnte auch ein anderes Zeugniß nicht helfen, darum schwieg der Herr jetzt. Dieses Schweigen beleidigt aber den Stolz des Römers; gekränkt sagt daher Pilatus V. 10.: „Zu mir redest du nicht? — Weißt du nicht, daß ich Gewalt habe dich zu kreuzigen, und Gewalt habe dich frei zu geben?" — Es spricht sich in diesen Worten recht die Willkür des Richters aus, der nicht nach Recht, sondern nach Belieben verurtheilt und losspricht. Pilatus will damit einschüchtern und zugleich ermuthigen. Treffend bemerkt Meyer: „Zuerst das σταυρῶσαι σε und dann das ἀπολῦσαί σε zu sagen, war dem gereizten Manne am natürlichsten. Doch haben Lachm. und Tischendorf nach A. B. E*., einigen Minuskeln und Versionen die umgekehrte Folge, welche indeß dem mechanischen Schreiber näher lag." — V. 11.: „Es antwortete Jesus: Nicht hättest du (über den Indikat. Imperfekt. ohne ἄν s. Win. S. 273.) irgend eine Gewalt wider mich, wenn es (nämlich: das Gewalthaben wider mich) dir nicht gegeben wäre von Oben her" d. i. von Gott (vgl. 3, 3. 31.) oder vom Himmel (vgl. 3, 27.), nicht: vom römischen Kaiser, wie Einige wollen. Jesus leidet und stirbt nach göttlichem Rathschlusse. Pilatus ist mit seinen obwohl freien Handlungen und Entschlüssen dennoch wieder nur das dienende Werkzeug jenes höhern, auf ewige Macht und Weisheit gegründeten Rathschlusses. Darum und nur in so weit hat Pilatus auch Gewalt des Lebens und Todes selbst über den „Herrn des Lebens" (Apstg. 3, 15.). „Deßhalb", fährt der Herr fort, weil du nämlich nur das Organ des göttlichen Willens bist, obgleich du als römischer Machthaber in eigener Gewalt zu handeln glaubst, „hat der, welcher mich

dir überantwortet hat, größere Sünde." Wer ist ὁ παραδιδούς? Dabei an den Verräther Judas zu denken, den Johannes sonst immer so bezeichnet, liegt in diesem Zusammenhange zu fern und verbietet das σοί; auch der Hohepriester Kaiaphas ist nicht speciell gemeint, sondern der Ausdruck ist collektivisch zu fassen und es sind darunter die Juden überhaupt, insbesondere die Oberpriester zu verstehen. — „So wägt der tief erniedrigte Heiland als der Richter der Welt die Sünden seiner ihn richtenden Geschöpfe gegen einander ab, und spricht, von ihnen verdammt, das Urtheil über sie! Aber nicht ohne seine Barmherzigkeit und die in der Gnadenzeit noch mögliche Rettung für den Pilatus eben in dem Aufsuchen dieses Milderungsgrundes seiner Schuld durchblicken zu lassen" (v. Gerl.). Es war allerdings ewiger Rathschluß der göttlichen Liebe und Weisheit, daß Christus leiden und sterben sollte; ohne diesen hätte Niemand Hand an ihn legen können. Aber ungeachtet dieses göttlichen Willens bleibt dennoch jedem Betheiligten seine Schuld: die größere den jüdischen Oberpriestern, welche zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Aufnahme der Gnade vor Allen berufen und amtlich bestellt, diese Wahrheit grimmiger denn Alle zurückstießen, und den Mittler der Gnade zu vernichten trachteten; die geringere dem Pilatus, dem Heiden, der die Wahrheit zwar nicht haßt, aber auch nicht liebt, der sich einbildet, Christum aus eigener Macht hinrichten zu können, und die pflichtmäßige Gerechtigkeit feige preisgibt und verräth. Göttliche Hoheit, Gnade und Wahrheit sprechen sich in diesen Worten zumal aus.

V. 12.: „Aus diesem Grunde suchte Pilatus, ihn loszulassen." — ἐκ τούτου kann heißen „von da an" (wie oben 6, 66.), und so wird es hier von den Meisten gefaßt (Vulg. *et exinde);* es kann aber auch heißen „aus diesem Grunde." Da Pilatus schon früher gesucht hatte, Jesum frei zu geben, so möchte hier die zweite Bedeutung vorzuziehen sein. Das Wort Jesu hatte Eindruck auf den Landpfleger gemacht, und durch dasselbe an die Gewissensschuld eines ungerechten Todesurtheils erinnert sucht er nach einem Auswege, wie er Jesum losgeben könne. Dieß merken die Hierarchen und kehren deßhalb klug genug wieder zur politischen Seite der Klage zurück. Sie schreien: „Wenn du diesen frei gibst, so bist du nicht Freund des Kaisers. Jeder, der zum Könige sich selbst macht,

erklärt sich (damit) gegen den Kaiser", ist somit ein Rebell und Hochverräther. Die wirksamste Drohung wird hiermit in Anwendung gebracht; denn einerseits saß damals Tiberius auf dem Throne, von welchem Tacitus (Ann. 3, 38.) schreibt: „Majestatis crimen omnium accusationum complementum erat", und Suetonius (Tiber. c. 58.) berichtet: „qui atrocissime exercebat leges majestatis"; andererseits war Pilatus schon bei einer andern Gelegenheit vor den Anklagen der Juden wegen seiner Bestechlichkeit, Bedrückungen und Grausamkeiten sehr in Furcht (Joseph. Antt. 18, 3, 1 sq., Philo de legat. ad Caj. p. 1033.). Wie, wenn sie zu solchen Klagegründen nun noch bei dem für seine Gewalt argwöhnischen Kaiser den hinzufügen konnten, Pilatus habe einen Mann begünstigt, der sich unumwunden für den König der Juden erklärt habe! — So geht es immer: wer Gott nicht über Alles fürchtet, der ist dazu verdammt, Menschen fürchten zu müssen. Dem Schicksale indeß, das Pilatus hier durch seine sündliche Nachgiebigkeit vermeiden wollte, entging er dennoch nicht. Einige Jahre später von den Juden wegen seiner Tyrannei bei dem Prokonsul von Syrien, Vitellius, verklagt, wurde er von diesem seiner Funktionen enthoben und nach Rom geschickt, um vor dem Kaiser selbst Rechenschaft abzulegen (Joseph. Antt. 18, 4, 2.). Einem Leben ohne Grund objektiver Wahrheit entsprach bei Pilatus das Ende: nach einer alten Nachricht bei Eusebius (H. eccl. 2, 7.) starb er in Folge schwerer Schicksale durch Selbstmord. — Den Ausdruck *φίλος τοῦ Καίσαρος* nehmen Viele auch hier im Titularsinne *(amicus Caesaris)* als Ehrenprädikat, welches von dem Kaiser selbst und von Anderen theils den Präfekten und Legaten, theils den Bundesgenossen seit der Zeit des Augustus ertheilt wurde (s. Wetst., Ernesti Sueton.); wohingegen Andere es wohl richtiger im Sinne von „dem Kaiser treu, ihm hold und gewärtig, seinem Interesse ergeben", fassen.

V. 13.: „Als nun Pilatus diese Worte gehört hatte, führte er Jesum hinaus, und setzte sich, auf dem Richtstuhle (Platz nehmend), auf die Stätte, welche Lithostroton, hebräisch aber Gabbatha heißt." Eingeschüchtert durch das Geschrei der Juden (V. 12.) will nun Pilatus das Urtheil über Jesum förmlich und feierlich fällen; und da nach römischer Sitte der Richterspruch *sub divo* und *ex superiori loco* gespro-

chen werden mußte, läßt er Jesum aus dem Prätorium herausbringen. Vor demselben stand der Richtstuhl auf einem Platze, der von seinem Mosaikboden den griechischen Namen λιθόστρωτον i. e. *pavimentum tessalatum*, von seiner erhöheten Beschaffenheit aber in der aramäischen Landessprache גַּבְּתָא, d. i. Rücken, Anhöhe (s. Fürst Lexik., anders Ewald) führte. — V. 14. gibt der Evangelist genau den Tag und die Stunde dieses ewig denkwürdigen, entscheidenden Moments an: „Es war aber Rüsttag zum Passahfeste; es war um die sechste Stunde." Der Tag vor dem allwöchentlichen Sabbathe, also der Freitag (vgl. V. 31. 42.), und der Tag vor jedem hohen Feste hieß παρασκευή, Vorbereitungstag. Hier ist durch den Genitiv τοῦ πάσχα ausdrücklich der Vorbereitungstag zum ersten Ostertage, also der 14. Nisan bezeichnet, der in diesem Jahre allerdings grade auf einen Freitag fiel und somit zugleich auch ein Rüsttag auf den Sabbath war. S. zu 13, 2 ff. — Diejenigen Ausleger, welche annehmen, daß auch nach dem Berichte des Johannes der Heiland am ersten Ostertage, also am 15. Nisan gestorben sei, verstehen den Ausdruck παρασκευή τοῦ πάσχα von dem „Freitage in der Osterwoche." So neuerdings Hengstenberg, Langen u. A. Allein mit Recht bemerkt gegen diese Deutung Meyer, daß erst in der spätern kirchlichen Sprache παρασκευή gradezu Freitag heiße, und zwar vermöge der dabei zu denkenden Beziehung auf den Sabbath, welche aber hier nicht hinzugedacht werden könne, da eine andere Genitivbezeichnung ausdrücklich dabei stehe. Auch würde Johannes, wenn er den ersten Festtag als Sterbetag des Herrn im Auge gehabt hätte, diesen gewiß nicht so unbestimmt als den „Freitag in der Osterwoche" (welcher ja auch jeder andere der sieben Feiertage hätte sein können) bezeichnet haben, zumal hier, wo er so genau verfahren will, daß er auch die Stunde angibt. Und was hieße nach dieser Deutung der Ausdruck παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων, den wir unten V. 42. finden? — Johannes gibt als Stunde der Verurtheilung des Herrn annähernd (ὡς) die sechste an, d. i. nach römischer Zählung der Tagesstunden von Mitternacht an um 6 Uhr Morgens, nach jüdischer gegen 12 Uhr Mittags. Daß aber unser Evangelist die Tagesstunden nach jüdischer Sitte zähle (vgl. 1, 40. 11, 9.) und nicht, wie neuere Ausleger (s. Langen, die letzten Lebenstage Jesu

S. 329 ff.) meinen, nach römischer Weise erhellt mit Nothwendigkeit aus dem ganzen Verlaufe der Verhandlungen. Bedenken wir nur Folgendes: „Als es Morgen geworden war" hielt zuerst der jüdische hohe Rath eine Plenarsitzung, um das förmliche Todesurtheil, welches nur nach Tagesanbruch gefällt werden durfte, auszusprechen (Matth. 27, 1.); dann früh Morgens (πρωΐ), also etwa gegen 6 – 7 Uhr (es war Anfangs April) wird Jesus zu Pilatus geführt (18, 28.); von diesem verhört und für unschuldig erklärt (18, 29—38.) wird er zu Herodes geschickt und von diesem verspottet (Luk. 23, 5 ff.). Darauf zu Pilatus zurückgeführt wird er gegeißelt, gekrönt, verspottet, wiederum verhört und endlich verurtheilt (19, 1 ff.). Ueber alle diese Verhandlungen mußten nothwendig die Morgenstunden vergehen, und Pilatus konnte frühestens zwischen 11 und 12 Uhr sein Endurtheil sprechen. Die Execution wurde dann rasch vollzogen, so daß Jesus um 12 Uhr oder kurz nachher schon am Kreuze hing. Denn um 12 Uhr entstand nach Matth. 27, 45 ff. Mark. 15, 33 ff. Luk. 23, 44 ff. die Finsterniß, welche bis 3 Uhr währte, wo der Herr starb. — Ueber den Widerstreit, worin diese Zeitangabe des Johannes mit dem ἦν δὲ ὥρα τρίτη bei Mark. 15, 25. zu stehen scheint, s. zu dieser Stelle. Um diese scheinbare Differenz auszugleichen hat man schon früh an unserer Stelle ἕκτη in τρίτη corrigirt. — „Und er (Pilatus) spricht zu den Juden: Sehet, da ist euer König!" Im Widerspruche mit seinem Rechtsgefühle und mit der Stimme seines Gewissens hatte Pilatus unwillig den Richterstuhl bestiegen, um das Todesurtheil über den Unschuldigen zu fällen. Bevor er aber das Urtheil spricht, sucht er noch an den Juden, welche er tief verachtet, sich dadurch zu rächen, daß er ihnen Jesum als ihren König vorstellt, so ihre Drohung (V. 12.) mit bitterem Hohne vergeltend. In dieser Weise bloß seiner unwilligen und zornigen Stimmung Genüge leistend reizte er die Ankläger nur noch mehr, und führte so den Tod Jesu um so gewisser herbei: „Jene nun schrieen: Hinweg, hinweg! kreuzige ihn!" Noch einmal erwidert Pilatus höhnisch: „Euren König soll ich kreuzigen?!" Und da die Oberpriester antworten: „Nicht haben wir einen König als nur den Kaiser!" ist Pilatus entwaffnet; die Menschenfurcht siegt jetzt vollends in ihm; er spricht das Urtheil und übergibt Jesum den Hierarchen, da=

mit er unter ihrer Leitung von römischen Soldaten (V. 23., vgl. Matth. 27, 26 f.) gekreuziget würde. Vgl. 8, 28. Apstg. 2, 23. 3, 15. So verläugneten und verstießen die Juden in ihren Repräsentanten, den Oberpriestern, ihren wahren König, der den „Thron David's" aufrichten und seinem Volke das Leben und das Reich des Friedens geben konnte und wollte (vgl. Luk. 19, 42.). Sie wählten an des Friedensfürsten Stelle den Kaiser, den Welt- und Heidenfürsten und sein Reich des Schwertes, und besiegelten damit den blutigen Untergang Jerusalems und Israels (Reischl).

**II. Jesu Kreuzigung und Tod,** V. 16b—37. S. zu Matth. 27, 32 ff. Mark. 15, 21 ff. Luk. 23, 26 ff.

V. 16b f.: „Sie übernahmen nun Jesum und führten ihn ab." — *καὶ ἤγαγον* oder *καὶ ἀπήγαγον*, welches viele Handschriften, Versionen und Väter hinter *Ἰησοῦν* lesen, halten Einige für ein Einschiebsel aus Matth. 27, 31. Luk. 23, 26. und haben es deßhalb ganz gestrichen. Aber wohl mit Unrecht, da die Zeugen dafür zu überwiegend sind. Das Subjekt zu *παρέλαβον* und *ἤγαγον* sind nicht die V. 15. genannten *ἀρχιερεῖς* als die eigentlich handelnden Personen (Meyer), sondern dasselbe ist aus *ἵνα σταυρωθῇ* zu entnehmen: diejenigen, denen die Kreuzigung oblag, also die römischen Soldaten. — V. 17.: „Und sich (*αὑτῷ*, Lachm., Tischend.) das Kreuz tragend ging er hinaus zu dem sogenannten Schädelplatz, der hebräisch Golgotha heißt." Die Verurtheilten mußten ihr Kreuz selbst zur Richtstätte tragen. So auch hier Jesus; er trug, wie vorbildlich Isaak (1 Mos. 22, 6.), selbst das Holz seines Opfers so lange, bis er ermattet darunter erlag. Dann zwang man einen gewissen Simon von Cyrene, ihm das Kreuz nachzutragen (Matth. 27, 32.). Ueber Golgotha s. zu Matth. 27, 33. und über die vielbestrittene Lage dieser Richtstätte vgl. die gründliche Untersuchung von Langen a. a. O. S. 368 ff. — V. 18.: — „wo sie ihn kreuzigten, und mit ihm andere Zwei hüben und drüben, als Mittleren aber Jesum." — Ueber die Kreuzigung überhaupt s. zu Matth. 27, 35. Um Jesum noch im Tode zu verspotten, wiesen sie ihm als dem Könige der Juden den mittleren, den Ehrenplatz zwischen zwei Verbrechern an. — Zu *ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν* vgl. Luk. 23, 33.: *ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν, ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν.*

V. 19 ff.: „Es schrieb aber Pilatus auch eine Aufschrift und setzte sie auf das Kreuz." Der Evangelist schaltet hier nachträglich den Bericht von der Kreuzesaufschrift ein; es ist also *ἔγραψε* und *ἔθηκε* als Plusquamperfektum zu nehmen: „es hatte Pilatus - - schreiben und setzen lassen." — *τίτλος* = *titulus* ist der gewöhnliche römische Ausdruck für eine öffentliche Aufschrift, insbesondere auch für die den Delinquenten und sein Verbrechen nennende Schrifttafel (s. Lips. de cruce p. 101.). Nach Dio Cass. 54, 8. hatte der Cruciarius sie auf dem Wege durch die Stadt zum Richtplatze am Halse hängen. Ohne Zweifel ließ Pilatus diese Tafel an den über den Querbalken hervorragenden Theil des Pfahles annageln. — „Es war aber geschrieben: Jesus der Nazarener, der König der Juden." Der Titel *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* ist im Sinne des Pilatus ein consequenter Hohn gegen die Juden; aber ohne daß der Landpfleger es ahnte, gab er Jesu seinen wahren Titel, und zwar grade am Kreuze, durch welches er in den Besitz seiner Krone kam. — V. 20.: „Diese Aufschrift nun lasen Viele von den Juden, weil der Platz nahe bei der Stadt war, wo Jesus gekreuziget wurde; und es war geschrieben hebräisch, römisch und griechisch." Die Aufschrift war abgefaßt in der aramäischen Landessprache (*ἑβραϊστί*), in der römischen Gerichtssprache und in der griechischen Weltverkehrssprache, so daß Jedermann, auch die Auswärtigen, sie lesen konnte.*) So wurde der Kreuzespfahl der erste Missionsprediger, der die Reichsherrlichkeit des Erlösers über alle Völker und Sprachen der Welt verkündete. — V. 21 f.

---

*) Langen a. a. O. S. 324. bemerkt: „Es ist keine ganz ungegründete Vermuthung, wenn man die Form der Aufschrift bei Markus für die lateinische, die bei Lukas für die griechische und die bei Johannes für die hebräische hält. Die erste: *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (Mark. 15, 26.), entspricht wenigstens wegen ihrer großen Kürze durchaus dem Charakter römischer Inschriften; die zweite: *οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (Luk. 23, 38.), hat genau dieselbe Form, wie die in dem Briefe der Lyoner und Vienner Gemeinde bezüglich des Attalus mitgetheilte, welche auch die lateinische Aufschrift, in griechische Sprache und Diktion übersetzt, wiedergibt (Eseb. H. E. 5, 2.: *οὗτός ἐστιν Ἄτταλος ὁ χριστιανός*). Die dritte endlich hier: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, enthält nebst dem Namen auch die Herkunft des Gekreuzigten, ganz nach hebräischer Sprache und Sitte."

Die Oberpriester fühlen gar wohl den Hohn, welchen Pilatus in dieser Aufschrift gegen sie ausgedrückt hat; daher stellen sie an ihn das Verlangen: „Schreibe nicht: „„Der König der Juden““, sondern, daß jener gesagt hat: „„König der Juden bin ich.““ Sie wollen also, Jesus solle bestimmter als Aufrührer im römischen Sinne bezeichnet werden. Pilatus weiset aber in seinem Unmuthe über den verhängnißvollen Ausgang der Sache diesen Antrag kurz und schnöde ab mit den Worten: „Was ich geschrieben habe, habe ich (ein für alle Mal) geschrieben“, bleibt also stehen. Seiner eben bewiesenen Charakterschwäche sich schämend will er wenigstens in diesem untergeordneten Punkte sich das Ansehen der unerschütterlichen Auktorität und des festen Römers geben.

V. 23 f. Nach der Zwischenerzählung von der Ueberschrift V. 19—22. knüpft die Geschichte durch οὖν wieder an V. 18. an: „Die Soldaten nun, als sie Jesum gekreuzigt hatten, nahmen seine Kleidungsstücke und machten (davon) vier Theile, jedem Soldaten ein Theil, und das Untergewand. Es war aber das Untergewand ohne Naht, von oben an gewebt ganz durch.“ — Ein Kommando von vier Soldaten wurde gewöhnlich zur Bewachung von Gefangenen und zu Strafvollstreckungen aufgeboten (vgl. Apstg. 12, 4.). Diesen Vollstreckern des Todesurtheils fiel nach römischem Brauche die Kleidung des Hingerichteten zu. So auch hier. Unter ἱμάτια ist zu begreifen das Oberkleid, der Gürtel, die Sandalen, vielleicht auch das leinene Hemd; diese Stücke werden vertheilt. Der χιτών aber, d. h. das Unterkleid des Herrn, welches nach Art der Priesterkleider (s. 2 Mos. 28, 4. 39., Jos. Antt. 3, 7. 4.) ein einziges von oben, wo das Kopfloch war, ganz durchgehendes Gewebe ohne Naht war, würde, zerschnitten und geviertheilt, unbrauchbar geworden sein. Darum sprachen die Kriegsknechte V. 24. zu einander: „Lasset uns dasselbe nicht zerreißen, sondern darum loosen, wem es gehören soll.“ Johannes, der bloß von der Verloosung des χιτών spricht, berichtet genauer als die drei andern Evangelisten, nach denen es scheinen könnte, als ob über alle Kleidungsstücke des Herrn das Loos geworfen sei. — Alles dieses geschah nun aber nicht zufällig, sondern es erfüllte sich darin der Ausspruch Ps. 22, 19., welchen der Evangelist genau nach den LXX anführt: „Ver-

theilt haben sie meine Kleider für sich selbst, und über mein Gewand Loos geworfen." David, der Sänger dieses Psalms, war in seinen Leiden und Schmerzen, in der ihm widerfahrenen Beraubung nur ein Typus des wahren Mannes der Schmerzen, Christi, an dem diese Worte buchstäblich in Erfüllung gingen. S. zu Hebr. 2, 12. — Mit den Worten: „Die Soldaten nun thaten dieses", nämlich das V. 23. 24. Berichtete, schließt Johannes diese rohe Soldaten-Scene, um uns sofort eine ergreifende Liebes-Scene vorzuführen. Ueber *μὲν οὖν* s. zu Luk. 3, 18.

V. 25 ff.: „Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, die Maria des Klopas, und Maria die Magdalenerin." Wir nehmen *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* als Apposition zu *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ*, und nach dieser Fassung werden hier ebenso wie bei den drei andern Evangelisten nur drei Frauen namentlich bezeichnet. Andere dagegen (Tischend., Wieseler) lassen das Komma hinter *Κλωπᾶ* weg und nehmen demnach an, daß hier zwei Paare von Frauen aufgeführt werden: Die Mutter des Herrn und ihre Schwester, Maria des Klopas und Maria Magdalena. Die ungenannte *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* soll dann Salome, die Mutter des Johannes sein, da es der Eigenthümlichkeit unsers Evangelisten, seinen eigenen Namen nicht zu nennen, entsprechend sei, wenn er auch seine Mutter, wie selbst seinen Bruder Jakobus (vgl. 1, 42.), nicht namentlich anführe, und da nach Matth. 27, 56. Mark. 15, 40. Salome mit unter jenen Frauen gewesen (Wieseler, Meyer). Allein von einer Verwandtschaft Jesu mit Johannes findet sich sonst auch nicht die leiseste Spur; vielmehr führt die Art, wie ihm Jesus seine Mutter übergibt, darauf, daß ein Verhältniß so naher Verwandtschaft nicht bestand. Auch dürfte nach dieser Fassung ein *καί* vor *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* wohl nicht fehlen ohne Zweideutigkeit zu verursachen, da eine Bezeichnung vorhergeht, die eine nachfolgende namentliche Nennung derselben Person erwarten läßt. — Mit *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ist die Frau des Klopas, d. i. des Alphäus (s. zu Matth. 10, 3.) bezeichnet. Diese wird hier die „Schwester" der Mutter des Herrn genannt, war aber wahrscheinlich nicht deren leibliche Schwester, sondern deren Schwägerin, indem Klopas der Bruder des heil. Joseph war. Sie ist identisch mit

der *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μήτηρ* bei Matth. 27, 56. (vgl. Mark. 15, 40. Luk. 24, 10.). Das Nähere s. zu Matth. 13, 55. S. 313 f. — Ob die hier genannte „Maria von Magdala" identisch sei mit der salbenden Maria Lazari (12, 1 ff.) und ob diese wieder dieselbe sei mit der salbenden Sünderin bei Luk. 7, 36. läßt sich exegetisch nicht ausmachen. Das Nähere hierüber s. zu Luk. 7, 36. 8, 2. — V. 26 f. Von den sieben Worten, die (nach kirchlicher Zählung) Christus am Kreuze sprach, berichtet unser Evangelist hier das dritte, V. 28. das fünfte und V. 30. das sechste. Dieses dritte Wort nun, gesprochen in Mitte unermeßlicher eigener Schmerzen und Qualen, ist der Ausdruck zärtlichster Liebe und Fürsorge für die seinem Herzen Theuerste; auch in seinem letzten Kämpfen vergißt der Herr seine menschlichen Pflichten nicht. Er empfiehlt seine Mutter seinem geliebten Jünger zur Obhut und Pflege, indem er zu jener spricht: „Weib, siehe, dein Sohn!"*) und zu diesem: „Siehe, deine Mutter!" und sofort, nachdem Jesus am Kreuze vollendet hatte, trat Johannes dieses theure Vermächtniß an: „und von jener Stunde an nahm der Jünger sie in sein Eigenthum", d. h. er nahm sie auf in seine Wohnung und in seinen Familienkreis, den er mit der Salome und vielleicht auch mit seinem Bruder Jakobus bildete. Hiernach scheint es, daß Johannes in Jerusalem ein Besitzthum hatte.

---

*) Hengstenberg: „Das „„siehe da dein Sohn!"" setzt voraus, daß Maria außer Jesu keine andern Söhne hatte. Die Eltern zu ehren durch treue Fürsorge, das ist nicht bloß Pflicht, das ist auch Recht der Kinder, und dieses Recht hätte Jesus gekränkt, wenn er seine Mutter dem Johannes übergeben hätte. Jesus würde den Seinen ein schlechtes Vorbild der Heiligung der von Gott gesetzten Verhältnisse gegeben haben, wenn er selbst sich so ohne Weiteres über sie hinweggesetzt hätte. Das Recht der Söhne würde auch dann noch fortbestanden haben, wenn die angeblichen leiblichen Brüder Jesu damals noch nicht im Glauben gestanden hätten. Zudem beruht diese Annahme auf falscher Auslegung von 7, 3., und jedenfalls erblicken wir die „Brüder" Jesu nach Apstg. 1, 14. wenige Wochen nachher unter der Zahl der Gläubigen, und Den, der wußte, was in dem Menschen war, der die künftigen Entwickelungen des Petrus und des Judas von Anfang an durchschaute, würde der Vorwurf der Kurzsichtigkeit treffen, wenn er ihnen auf Grund ihres nur momentanen Unglaubens ihre Mutter abgesprochen und sie für immer einem Anderen zugesprochen hätte." S. zu Matth. 13, 55.

Vgl. 18, 16. Ueber die Selbstbezeichnung des Evangelisten als *μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* s. zu 13, 23., und über die Anrede *γύναι* s. zu 2, 4.

V. 28.: „Darauf, da Jesus wußte, daß nunmehr Alles vollendet sei, damit die Schrift vollendet würde, spricht er: Mich dürstet!" — Es fragt sich zunächst, worauf *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή* zu beziehen sei? Viele neuere Ausleger und unter den ältern Theodoret und Heraklius beziehen es auf *ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται.* Dann ergibt sich folgender Sinn: „Da er sich bewußt war, daß (schon sein Tod da sei, daß mithin) schon Alles vollendet sei, um die Schrift (hinsichtlich ihrer Weissagungen von seinem irdischen Werke) zur Vollendung zu bringen, begehrt er nun noch an diesem Ziele der Vollendung eine Erquickung und spricht: mich dürstet." So Meyer, Tholuck u. A. Man beruft sich für diese Erklärung auf das ungewöhnliche *ἵνα τελειωθῇ* statt des gewöhnlichen *ἵνα πληρωθῇ*, welches offenbar mit Beziehung auf das *τετέλεσται* gewählt sei. Allein bei dieser Beziehung steht das *διψῶ* ganz unmotivirt da; man begreift nicht, warum Johannes von den verschiedenen Aussprüchen des Herrn am Kreuze grade diesen hervorgehoben hat. Wir halten also die gewöhnliche Auffassung (Chrysost., Theophyl., Euthym. Zig., Rupert. u. A.) fest, welche *ἵνα τελειωθῇ* auf *λέγει· διψῶ* bezieht, so daß es den Schriftgrund des Durstes, welchen Jesus geäußert, und der Tränkung mit Essig, welche man ihm gab (V. 29.), enthält, und Ps. 69, 22. oder Ps. 22, 16. die gemeinte Stelle ist. In der erstern Stelle heißt es nach den LXX: *καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.* Und in der andern: *ἐξηράνθη ὡσεὶ ὄστρακον ἡ ἰσχύς μου, καὶ ἡ γλῶσσά μου κεκόλληται τῇ λάρυγγί μου.* Nachdem Jesus seine Mutter dem Johannes empfohlen hatte, erreichte sein Leiden die höchste Höhe; er versank momentan in das Gefühl der Gottverlassenheit, und aus dem tiefsten Abgrunde der Seelenangst schrie er mit den Worten des Psalmisten (Ps. 22, 1.): „Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen!" (Matth. 27, 46.). Diesem geistigen Gefühle der Verlassenheit von allem göttlichen Troste entsprach die leibliche Empfindung des brennendsten Durstes, die schrecklichste aller körperlichen Qualen, welche bei Sterbenden nach großem Blutverluste einzutreten pflegt. Und in dieser Pein rief der Herr:

„Mich durstet!“ Er sprach dieses Wort, damit die Schrift vollendet (τελειωθῇ) würde, d. h. nun auch das Letzte, was von seinen Leiden geweissagt worden, in Erfüllung ginge. Dieß soll jedoch nicht bedeuten, daß er das Wort in der Absicht, eine Weissagung dadurch zu erfüllen, ausgesprochen habe, sondern: es war auch das Leiden, welches er klagend in diesem Worte aussprach, deßhalb nothwendig, damit Alles in Erfüllung ginge. Jesus sprach aber dieß Wort im Bewußtsein, daß nun sein ganzes Erlösungswerk vollbracht war (πάντα τετέλεσται); nicht in verzagendem Kleinmuthe, nicht als hätte er sein Leben noch fristen wollen, sondern in der vor dem Untersinken ihn bewahrenden Gewißheit, daß auch seine größten Leiden, des Leibes und der Seele, von dem Geiste der Weissagung vorherverkündet seien (v. Gerlach).

V. 29 f.: „Es stand nun ein Gefäß da voll von Essig. Sie aber (nämlich die Soldaten) füllten einen Schwamm mit Essig, steckten denselben auf einen Ysop und brachten ihn an seinen Mund.“ Vgl. Matth. 27, 48. Mark. 15, 36. — Essig war entweder zur Labung der Gekreuzigten zur Hand, oder es ist unter ὄξος der sauere Soldatentrank, *posca*, zu verstehen, der aus Essig, Wasser und Eiern bestand. Der Ysop (Matthäus und Markus haben ungenauer κάλαμος) wächst um Jerusalem häufig, und da er bis anderthalb Fuß hohe, holzige Stengel treibt, so war ein solcher völlig hinreichend, um den Mund Jesu an dem nicht hohen Kreuze zu erreichen. — V. 30. Den gewürzten Trank, der am Anfange der Kreuzigung den Delinquenten zur Betäubung gereicht zu werden pflegte, hatte der Erlöser zurückgewiesen (Matth. 27, 34 f. Mark. 15, 23 f.), um mit vollem Bewußtsein zu leiden. Jetzt, wo er das Ende sich nahen fühlt, gönnt er sich nun noch die Erquickung des sauern Trankes. Als er ihn genommen, sprach er: „Es ist vollendet!“ Das τετέλεσται, welches Jesus vor der Erquickung (V. 28.) nahen fühlte, spricht er jetzt als realisirt aus. Vollendet war nun das heilige Werk der Erlösung, soweit nämlich, als Jesus es zu vollenden in die Welt gekommen war: gesühnt war die Sünde der Menschheit, ihr Schuldbrief ausgelöscht, der Zorn Gottes gestillt, ein unbeflecktes, heiliges Menschenleben auf Erden im Fleische bis zum vollkommensten Opfer des eigenen Willens vollendet, der Vater also in dem Sohne verherrlicht. Nun stand

nichts mehr bevor, als die Auferstehung, durch welche der Vater den Sohn wiederum verherrlichte, und dadurch möglich machte, daß das am Kreuze vollendete Werk der Welt zu Gute kam, und das erstorbene Weizenkorn seine reiche Frucht trug (12, 24 ff. 13, 31 f. 17, 4 f., vgl. zu Röm. 4, 24 f.). — Nachdem Jesus noch mit starker Stimme gerufen hatte: „Vater in deine Hände lege ich meinen Geist (Luk. 23, 46.), neigte er das Haupt und übergab den Geist“, nämlich an seinen himmlischen Vater. Bei Jesu war der Tod nicht so sehr ein Erleiden als eine That, eine gottvertrauende Hingabe seiner selbst in die Hand seines Vaters; daher der Ausdruck *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*.

V. 31 ff.: „Die Juden nun, damit nicht die Leichname an dem Kreuze blieben während des Sabbaths, da es Rüsttag war — denn es war groß der Tag jenes Sabbaths —; baten den Pilatus, daß ihnen die Beine gebrochen und sie abgenommen würden.“ Nach römischem Brauche blieben die Leichname am Kreuze, wo sie verweseten und den Raubvögeln zur Beute wurden (vgl. Plaut. mil. glor. 2, 4, 9. Horat. Epist. 1, 16, 48.). Doch durfte auf deßfallsiges Ersuchen der Angehörigen die Verabfolgung der Leiche des Hingerichteten zur Beerdigung nicht versagt werden (vgl. Hug in der Freib. Zeitschr. 5. S. 174 ff.). Das jüdische Gesetz aber (5 Mos. 21, 22 f.) gebot, die Leiche, welche (nach der Steinigung) an einen Pfahl gehängt worden, noch am Tage der Hinrichtung zu bestatten. Diese Vorschrift nun wendeten die Juden auf die Gekreuzigten an; und sie drangen um so mehr darauf, daß die Leichname vom Kreuze abgenommen würden, da es grade Rüsttag zum Sabbath war, und der mit Sonnenuntergang beginnende Sabbath noch dazu ein „großer“, d. h. ein vorzugsweise heiliger war, weil er nämlich mit dem ersten Passahtag zusammenfiel, somit ein Sabbath in doppelter Potenz war, da auch der erste Festtag den Charakter eines Sabbaths hatte (3 Mos. 23, 7—15.). Auch hieraus erhellt, daß Jesus am 14. Nisan nach dem Kalender der Hierosolymitaner gekreuziget wurde. Denn unter *παρασκευή* können wir nach dem vorhergehenden *ἐν τῷ σαββάτῳ* nur die *παρασκευὴ τοῦ σαββάτου* verstehen, welche aber in diesem Jahre nach V. 14. mit der *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* zusammenfiel. — Ueber die

Form *κατεαγῶσι* (augm. syllab. bei einem mit Vokal anfangenden Verbo) s. Win. S. 66. Das Zerschmettern der Beine mit Keulen *(crurifragium, σκελοκοπία)*, welches auch für sich als Strafe vorkommt (s. Wetst.), sollte den Tod beschleunigen, und zwar auf eine grausame Weise, um der Härte der Strafe nichts zu entziehen. Schien nun bei einem Gekreuzigten der Tod schon eingetreten, so wurde, da ja der Soldat darüber keine Sicherheit hatte, ein Todesstoß gegeben (s. Hug in der Freib. Zeitsch. 5. S. 65.). So geschah es nun auch hier V. 32 ff.: „Es kamen nun die Soldaten und zerbrachen die Beine des ersten und des andern mit ihm Gekreuzigten. Als sie aber zu Jesus kamen und sahen, daß er schon gestorben sei, zerbrachen sie seine Beine nicht, sondern Einer der Soldaten öffnete mit einer Lanze seine Seite, und alsbald kam heraus Blut und Wasser.“ Den beiden Schächern also werden von den Soldaten die Beine zerschmettert; als sie aber zu Jesus treten und ihn als gestorben erkennen, vollziehen sie nur den Lanzenstich. Wäre der Heiland noch nicht gestorben gewesen, dieser bei der Niedrigkeit des Kreuzes von Soldatenhand mit Sicherheit geführte Stoß mußte ihn tödten. Welche Seite des Herrn durchstochen wurde, ist nicht gesagt. Wenn der Soldat (das Martyrol. Rom. ad 15. Mart. nennt ihn Longinus), welcher den Stich vollzog, vor dem Kreuze stand, so war ihm die linke Seite Jesu am natürlichsten zur Hand. Allein die ältesten Nachrichten (die äthiopische Uebersetzung, die apokryphischen Evangelien des Nikodemus und der Kindheit Jesu) lassen nicht die linke, sondern die rechte Seite des Herrn durchbohrt werden, und wir haben keinen Grund von dieser alten Tradition abzugehen. — Aber Jesus war bereits gestorben, was sich dadurch kund gab, daß aus der Stichwunde Blut und Wasser floß. Der Evangelist hebt dieß ausdrücklich hervor, um die Wirklichkeit des Todes Christi zu constatiren. Darnach hatte also das Blut schon angefangen, sich in seine beiden Bestandtheile, *Serum* (Blutwasser) und *Placenta* (Blutkuchen) zu zersetzen, was bei Leichen von Gesunden gewöhnlich erst einige Stunden nach dem Tode geschieht. Diese und andere Erscheinungen bei dem Tode Jesu erklären sich nach dem englischen Arzte Will. Strond (A treatise on the physical cause of the death of Christ, London 1847. p. 73 sqq.),

dem in Deutschland Mehrere (Ewald, Friedlieb, Sepp u. A.) gefolgt sind, am besten aus der Annahme, daß der Heiland an einem plötzlichen Herzbruche gestorben sei. Ihr Gedankengang ist kurz zusammengefaßt folgender: Ein gebrochenes Herz ist nicht eine bloße Redefigur, sondern bei bedeutenden Anstrengungen, großen Gemüthsbewegungen, vorzüglich Zorn, Entsetzen, Angst, plötzlichem Schrecken kann das Herz zerreißen. Die unmittelbare Ursache dieses Zerreißens ist eine plötzliche Zusammenziehung einer der Herzkammern, gewöhnlich der linken (weil sie die stärkere ist, und daher auch kräftiger sich zusammenzieht) gegen die Blutsäule, welche in sie hineingestoßen wird durch eine ähnliche Zusammenziehung des entsprechenden Ohrs. Rückwärts gehindert an der Rückkehr durch die dazwischen kommende Klappe und vorwärts keinen genügenden Ausgang findend in die mit dem Herzen verbundene Arterie wirkt das Blut gegen die Herzkammer selbst, welche nothwendig offen reißt an der Stelle ihrer größten Ausdehnung oder ihres geringsten Widerstandes durch den Einfluß ihrer eigenen rückwirkenden Kraft. Bei unserm Heilande war es nun die furchtbare Angst der Verlassenheit von seinem himmlischen Vater, in welcher er rief: „Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen?" dann der ungeheure Seelenschmerz über die Sünde der ganzen Welt, welche mit schwerem Drucke auf ihm lastete, die unendliche Liebe zu uns Menschen und die Sehnsucht unsere Erlösung zu vollbringen — alles dieses zusammen war es, was sein Herz brach und sein Blut als ein Opfer ausgoß. Aus dieser Annahme eines Herzbruchs erklärt sich: 1) Die Schnelligkeit des Todes des Herrn. Das Zerreißen der (wahrscheinlich) linken Herzkammer öffnete dem Blute einen Weg in das Pericardium. Das Blut war hier eingeschlossen und hemmte den Blutumlauf, indem es das Herz von außen zusammendrückte, und führte einen raschen Tod herbei. Sonst lebten die Gekreuzigten unter den schrecklichsten Martern nicht selten noch über den ersten, ja bis in den dritten oder vierten Tag hinein (Petron. sat. 111 sq.), und unterlagen so einem qualvollen Hungertode (Euseb. K. G. 8, 8.). *). Daß aber Jesus nicht an Erschöpfung starb, erhellt daraus, daß er noch

---

*) Acta Sanct. Maii I, 379. wird von dem Ehepaar Timotheus und Maura erzählt, es habe bis auf den zehnten Tag am Kreuze gelebt.

unmittelbar vor dem Tode eine ganz ungebrochene starke und laute Stimme hatte. Es erklärt sich daraus 2) die Schnelligkeit der Blutgerinnung. Wenn nämlich das Blut im Körper zurückgehalten ist, aber nicht in seinen eigenen Gefäßen und deßhalb nicht länger mehr bestimmt wird von der Umgebung, die ihm natürlich ist, so gerinnt es ebenso, als wenn es aus dem Leibe in ein Gefäß entlassen ist; ja es geschieht dieß noch schneller, weil die Temperatur erhalten ist. Es erklärt sich daraus endlich 3) das alsbaldige und, wie es scheint, reichliche Fließen des Blutes, geschieden in *Serum* und *Placenta,* aus der Wunde, die der Speer in der linken (?) Seite unsers Herrn machte. — Gegen diese Annahme eines Herzbruches machen aber andere englische und deutsche Aerzte (James Begbie, Friedreich) geltend, daß das Vorkommen von Herzbruch nur bei Leuten vorgerückten Alters oder organischer Krankhaftigkeit beobachtet worden sei, daß eine Ruptur des Herzens bei ganz gesundem Organismus nicht gefunden werde, dieselbe nur unter der Voraussetzung gewisser organischer Herzleiden durch heftige Gemüthsaffektionen herbeigeführt werden könne. Ist dieß der Fall, so kann bei unserm Heilande an einen durch Seelenleiden herbeigeführten Herzbruch als die unmittelbare Veranlassung seines Todes nicht gedacht werden, da wir bei ihm einen krankhaften Organismus durchaus nicht voraussetzen dürfen. Auch scheint es, daß durch die Annahme eines Herzbruchs der Tod Christi den Charakter der Freiwilligkeit verliere. Grade da, als er wußte, daß sein Opfer vollendet sei, gab er seinen Geist in die Hand seines himmlischen Vaters zurück. *) S. zu V. 30.

V. 35 ff. Daß das Gebein des Herrn nicht zerschmettert und seine Seite durch einen Lanzenstich geöffnet wurde, betheuert der Evangelist als Augenzeuge auf's Feierlichste, weil er auch in dieser Schlußscene eine Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen und somit einen Beweis für die Messianität Jesu findet. Er sagt, wie gewöhnlich von sich in der dritten Person redend: „Und der es gesehen, hat es bezeugt (d. h. will es hiermit be-

---

*) Origenes (in Matth. n. 140.) sagt: „Miraculum enim erat quoniam post tres horas receptus est, qui forte biduum victurus erat in cruce secundam consuetudinem eorum, qui suspenduntur quidem non autem percutiuntur.“

zeugt haben) und ächt (*ἀληθινή* s. zu 1, 9., vgl. 8, 16.) ist von ihm das Zeugniß, und er weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr (ihr Leser) glaubet", nämlich daß Jesus der Messias sei. — Viele ältere und neuere Ausleger beziehen diese feierliche Betheuerung des Evangelisten auf das unmittelbar vorhergehende *ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ* und meinen, Johannes habe in dem Ausfließen von Blut und Wasser aus der Seite des Herrn etwas ganz Außerordentliches und Wunderbares gesehen; Blut und Wasser seien ihm die sprechenden Symbole von der speciellen Wirksamkeit des Messias, sofern dieser nämlich durch Blut das Erlösungswerk vollbracht habe, und vermittelst des Wassers (d. h. durch die h. Taufe) es zueigne: „*Aqua ut emundaret, sanguis ut redimeret*" (Ambros. de Sacram. c. 1.). So sei, meint man, nach der Ansicht des Evangelisten durch dieses bedeutsame Wunder noch der Leichnam Jesu als der des Messias dargestellt. Man beruft sich für diese Fassung auch auf 1 Joh. 5, 6.: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός.* Allein daß das nachdrückliche Zeugniß des Evangelisten sich zunächst auf *οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη* V. 33. und auf *λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν* V. 34. beziehen soll, zeigt ganz deutlich V. 36 f.: „Denn es geschah dieses, damit der Schriftspruch erfüllet würde: „„Ein Knochen soll nicht zerbrochen werden von ihm."" Und wiederum sagt ein anderer Schriftspruch: „„Hinblicken werden sie auf den, welchen sie durchstochen haben."" Die erste Stelle ist aus 2 Mos. 12, 46. 4 Mos. 9, 12., wo bestimmt wird, daß das Osterlamm ganz in Einem Hause gegessen, kein Fleisch davon hinausgetragen und kein Knochen daran zerbrochen werden solle. Die Ganzheit des genossenen Thieres sollte die Einheit repräsentiren, zu welcher es jede daran theilnehmende Familie zusammenschließe. Der Evangelist führt diese Stelle an, um dadurch Jesum als den Antitypus des Passahlammes darzuthun (vgl. 1 Kor. 5, 7.). Der zweite Ausspruch ist aus Zach. 12, 10. frei nach dem Grundtexte (nach der Lesart אֵלָיו statt אֵלַי) citirt. Die LXX haben: *ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*: „Sie werden hinblicken zu mir dafür, daß sie mich verhöhnt haben." — *εἰς ὅν* Attraktion = *εἰς ἐκεῖνον ὅν.* Denn man sagt *ἐκκεντεῖν τινα*, nicht *ἐκκεντεῖν εἴς τινα.* Ebenso ist die Vulgata: *vide-*

*bunt in quem transfixerunt,* aufzulösen: *videbunt in eum, quem transfixerunt,* und nicht zu übersetzen: „sie werden sehen, in welchen sie gestochen haben“ (Luther). Der Sinn dieses Citats ist: Sie werden mit Sehnsucht und Verlangen zu dem hinblicken, welchen sie durchstochen haben. Das Subjekt zu ὄψονται und ἐξεκέντησαν sind die Juden, die eigentlichen Urheber der Kreuzigung und mithin auch der Durchstechung. Die Zeit der Erfüllung dieses prophetischen ὄψονται ist ganz allgemein die der eintretenden Reue und Bekehrung der Juden (vgl. 8, 28. 12, 32.), nicht speciell der Tag des jüngsten Gerichts (Euthym. Zig. u. A.).

**III. Das Begräbniß Jesu,** V. 38—42. S. zu Matth. 27, 57—61. Mark. 15, 42—47. Luk. 23, 50—56.

V. 38 f.: „Darnach bat den Pilatus Joseph von Arimathäa, der ein Jünger Jesu war, aber ein heimlicher aus Furcht vor den Juden, daß er den Leichnam (vom Kreuze) abnehmen möchte; und Pilatus erlaubte es. Er kam nun und nahm den Leichnam Jesu ab.“ — Nachdem die Soldaten den beiden Schächern die Beine zerschmettert und mit Jesu die Todesprobe angestellt hatten, mußten sie mit der Abnahme der Leichen noch bis zum völligen Ableben der Zerschmetterten warten; denn es durften nur wirklich Todte vom Kreuze abgenommen werden. In dieser Zwischenzeit (μετὰ ταῦτα) nun ging ein heimlicher Jünger Jesu, Joseph von Arimathäa, zu Pilatus und erbat sich die Leiche seines Meisters, welche ihm ohne Umstände gestattet wurde, nachdem der Landpfleger sich zuvor von dem Tode Jesu versichert hatte (Mark. 15, 44 f.). Es war aber dieser Joseph ein Mitglied des Synedriums (Luk. 23, 50 f.), ein reicher und angesehener Mann (Matth. 27, 57. Mark. 15, 43.), gebürtig aus Arimathäa (s. zu Matth. 27, 57.). In ihm lernen wir einen zweiten der oben 12, 42. erwähnten furchtsamen Archonten kennen, in welchem wie in Nikodemus der Glaube auch durch den schmachvollen Tod des Messias nicht untergegangen war. — V. 39.: „Es kam aber auch Nikodemus, der zu ihm zuerst des Nachts gekommen war, und brachte eine Mischung von Myrrhe und Aloë mit, gegen hundert Pfund.“ Das τὸ πρῶτον weiset auf 3, 2. zurück: zuerst war er des Nachts zu Jesu gekommen, jetzt aber hatte er die Scheu abgelegt und kam öffentlich zu dem

gestorbenen Meister. So gefaßt setzt das τὸ πρῶτον nicht grade ein nachheriges öfteres Kommen voraus. Nikodemus brachte mit sich „eine Mischung von Myrrhe und Aloë.“ Myrrhenharz und Aloëholz wurden nämlich pulverisirt, durcheinander gemischt und zwischen die Binden (ὀθόνια), mit welchen der Leichnam umwickelt wurde, eingestreut. Ein anderer Theil der Aromen wurde zum Räuchern verwandt und der Rest auf das Lager der Leiche im Grabe hingestreut. Daraus erklärt sich hinreichend die große Menge von Spezereien, die hier verwandt wurde. Ueberhaupt waren die Alten bei Bestattungen in dem Ausdruck der Verehrung für die Geschiedenen nicht karg, und hier geizte die Liebe gewiß nicht. — V. 40.: „Sie nahmen nun den Leichnam Jesu und banden ihn in Leintücher mit den Gewürzen, so wie es Sitte ist bei den Juden zu bestatten.“ Das καθὼς ἔθος ἐστὶν - ἐνταφιάζειν fügt der Evangelist für seine außerpalästinensischen Leser hinzu. Eine andere Sitte herrschte bei den Aegyptern, bei welchen das Gehirn und die Eingeweide aus dem Leichname herausgenommen und derselbe 70 Tage lang in Nitrum gelegt wurde.

V. 41 f.: „Es war aber an dem Orte, wo er gekreuzigt worden, ein Garten und in dem Garten ein neues Grab, in welches noch niemals Jemand gelegt worden. Dort nun legten sie wegen des Rüsttages der Juden, weil das Grab nahe war, Jesum hin.“ — Nach Matth. 27, 60. gehörte das Grab dem Joseph selbst. Dieser hatte vielleicht eine gewöhnliche Bestattung für Jesus beabsichtigt. Da aber bald der Sabbath anbrach (s. zu V. 14.) und somit die Zeit drängte, und da das Familienbegräbniß nahe war, so fügte es sich, daß Jesus in diesem neuen und dadurch des Messias würdigen Grabe beigesetzt wurde (vgl. Luk. 23, 53. Mark. 11, 2.).

## §. 20. Die Bezeugung Jesu als des Auferstandenen vor seinen Jüngern und Jüngerinnen. Schluß.

20, 1 — 31.

**I. Jesus erscheint der Maria Magdalena,** V. 1—18. S. zu Matth. 28, 1 ff. Mark. 16, 1 ff. Luk. 24, 1 ff.

V. 1 f.: „Am ersten Tage der Woche aber kommt

Maria die Magdalenerin früh, wo es noch dunkel war, zu dem Grabe, und sieht den Stein weggenommen aus dem Grabe." Ueber μία τῶν σαββάτων s. zu Matth. 28, 1. Nach den drei ersten Evangelisten gingen mehrere Frauen mit der hier allein genannten Maria zum Grabe, nämlich Maria die Mutter des Jakobus, Salome und Johanna, die Frau des Chuza. Johannes nennt nur Maria Magdalena, weil grade sie ihm und dem Petrus zuerst die Botschaft brachte, daß das Grab leer sei. Daß sie aber Gefährtinnen hatte, liegt indirekt angedeutet in dem Plural οἴδαμεν V. 2. — Ueber σκοτίας ἔτι οὔσης s. zu Mark. 16, 2. Aus ἐκ τοῦ μνημείου folgt, daß der Stein in den Eingang des Grabes hineingeschoben war. S. zu Matth. 27, 60. — V. 2.: „Sie läuft nun und kommt zu Simon Petrus und zu dem andern Jünger, den Jesus liebte, und sagt zu ihnen: Weggenommen haben sie den Herrn aus dem Grabe, und wir wissen nicht, wo sie ihn hingelegt haben." Um diese Erzählung mit dem Berichte der drei ersten Evangelisten in Einklang zu bringen, müssen wir annehmen, daß Maria Magdalena, welche den Herrn so innig liebte, den übrigen Frauen voraus eilte und, als sie den Stein weggenommen und das Grab leer fand, erschrocken und ohne Weiteres abzuwarten zurücklief und dem Petrus und Johannes verkündete, was sie gesehen. Unterdeß kamen auch die übrigen Frauen beim Grabe an, und fanden daselbst einen Engel, der ihnen die Auferstehung des Herrn verkündigte, sie an dessen Weissagungen erinnerte und nach Galiläa wies, wo sie ihn sehen würden. Als dann diese zur Stadt zurückgekehrt waren, kommen Petrus und Johannes zum Grabe. — Ueber μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς s. zu 13, 23. vgl. 19, 26. 21, 7. In dem Plural οἴδαμεν schließt Maria in ihrer Aufregung die Gefährtinnen mit ein.

V. 3 ff.: „Es ging nun hinaus Petrus und der andere Jünger, und sie kamen an das Grab." — Luk. 24, 12. erzählt nur von Petrus; allein das τινές Luk. 24, 24. deutet darauf hin, daß auch Johannes in seiner Gesellschaft gewesen. — V. 4 f.: „Es liefen aber die Zwei zumal; und der Andere lief voraus, schneller als Petrus, und kam zuerst an das Grab, und sich niederbückend sieht er da liegen die Leintücher, ging jedoch nicht hinein." Also

Johannes überholt den Petrus im Laufe und kommt zuerst beim Grabe an; aber, schüchtern wie er ist, wagt er zunächst sich nur niederzubücken, um in die Grabhöhlung hineinzuschauen, und er sieht in einiger Entfernung die Leintücher liegen, mit welchen der Leichnam umwickelt gewesen war. Der Grund, warum Johannes schneller lief als Petrus, lag wohl nicht in dem höhern Alter des Letztern; vielmehr war es die innige Liebe, welche die Schritte des Liebesjüngers beflügelte. Hätte es sich um ein Werk des Berufes gehandelt, wäre etwas für Jesus oder seine Kirche zu thun oder zu leiden gewesen, so würde Petrus gewiß nicht hinter ihm zurückgeblieben sein. — V. 6 f.: „Es kommt nun Simon Petrus, ihm folgend, und er trat hinein in das Grab; und er schaut die Leintücher hingelegt, und das Schweißtuch, welches auf seinem Haupte war, nicht mit den Leintüchern liegen, sondern gesondert zusammengefaltet auf Eine Stelle hin.“ Johannes als der eiligere kommt zuerst zum Grabe; aber Petrus als der kühnere tritt zuerst in das Grab hinein und wird gewahr, daß die einzelnen Leintücher mit Sorgfalt abgelegt sind wie von einem, der sich selbst entkleidet hat, und das Schweißtuch, welches gewöhnlich um des Todten Gesicht gewickelt wurde, sieht er anderswo gut zusammengefaltet liegen. — V. 8.: „Da nun trat auch der andere Jünger, der zuerst kam, in das Grab ein, und er sah (den eben berichteten Sachbestand im Grabe) und glaubte.“ Das ἐπίστευσε beziehen Einige (Theophyl., Erasmus, Jansen.) auf V. 2. zurück: „er glaubte, was Maria von der Leerheit des Grabes und von der Wegnahme des Leichnams Jesu gesagt hatte.“ So schon Augustin: „Quid ergo vidit, quid credidit? Vidit scilicet inane monumentum et credidit quod dixerat mulier, eum de monumento esse sublatum.“ Allein dieß müßte doch näher bezeichnet sein; auch spricht dagegen der emphatische Gebrauch von πιστεύειν, namentlich bei Johannes (vgl. 19, 35.). Was Johannes glaubte, ergibt sich aus dem Zusammenhange von selbst, nämlich: daß Jesus von den Todten auferstanden sei. *) Aus der Sorgfalt, mit welcher die Grabtücher zusammengelegt und zurückgelassen waren,

*) Nonnus: — καὶ πίστευεν ὅτι χθονίων ἀπὸ κόλπων
οὐρανίην ἐπὶ πέζαν ὑπηνέμιος νέκυς ἔπτη.

gewann Johannes den Glauben, daß der Heiland erstanden sei. Denn wenn der Leichnam von fremder Hand wäre fortgebracht worden, so würde man die Grabtücher nicht abgenommen oder doch dieselben wegen der Eile ungeordnet hingeworfen haben. Johannes glaubte jetzt, Petrus aber blieb noch bei der bloßen Verwunderung stehen; denn von ihm heißt es Luk. 24, 12.: *θαυμάζων τὸ γεγονός*. — Zu seiner eigenen Beschämung setzt Johannes V. 9. hinzu: „Denn noch nicht verstanden sie die Schrift, daß er müsse von den Todten auferstehen." Hätten die Apostel ein rechtes Schriftverständniß gehabt, hätten sie z. B. Ps. 16. 110. Jes. 53. und viele andere Stellen in ihrer wahren Bedeutung gefaßt, so würde es bei ihnen nicht der Besichtigung des leeren Grabes bedurft haben, um an die geschehene Auferstehung zu glauben. Dieses volle Verständniß der h. Schrift ging den Jüngern erst durch den Auferstandenen selbst (vgl. Luk. 24, 27. 46 ff. Apstg. 1, 3.) und durch die Ausgießung des h. Geistes (vgl. Apstg. 2, 24 ff.) auf. Da erst verstanden sie auch die eigenen Vorhersagungen des Herrn von seiner Auferstehung (s. zu Matth. 16, 21 f.). — Zu *δεῖ* vgl. Luk. 24, 26.: Christus mußte glorreich aus dem Grabe hervorgehen, um sein Erlösungsverdienst zum Gemeingute Aller machen zu können. S. zu Röm. 4, 23 ff. — V. 10.: „Es gingen nun wieder nach Hause die Jünger." Nachdem Johannes zur vollen Ueberzeugung von der Auferstehung des Herrn gelangt und in Petrus der Glaube wenigstens aufgedämmert war, gingen Beide aus Furcht vor den Juden (V. 19.) nach Hause (*πρὸς αὐτούς*, Lachm. *πρὸς ἑαυτούς*, s. zu Luk. 24, 12.), um weitere Kundgebungen des Herrn abzuwarten. Denn dieser hatte ihnen 16, 22. die bestimmte Zusage gegeben, daß er bald nach seinem Leiden sie wiedersehen werde. — Man sieht übrigens aus der lebhaften Anschaulichkeit, womit dieser ganze Vorgang dargestellt wird, daß der Moment, wo die Gewißheit der Auferstehung seines Herrn in der Seele des Johannes aufgegangen, sich diesem tief und unvergeßlich eingeprägt hatte. In der lebendigen Darstellung wechseln Aorist-, Imperfekt- und Präsensformen recht bezeichnend.

V. 11 ff. Als die beiden Jünger fortgingen, „blieb Maria weinend am Grabe außerhalb stehen." Maria war also den beiden Jüngern, die zum Grabe liefen, sofort wieder

nachgefolgt; und sie konnte jetzt von dem Orte, wo ihr Theuerstes geruht, sich nicht trennen. In das Grab hineinzugehen wagt sie nicht; doch bückt sie sich, als sie so im Weinen ist, unwillkürlich von ihrem Schmerze hingezogen, in dasselbe, „und schaut zwei Engel in Weiß sitzen, Einen zu Häupten und Einen zu Füßen, da wo gelegen war der Leichnam Jesu." Also dieselben Engel, welche kurz vorher den übrigen frommen Frauen erschienen waren (Luk. 24, 4 ff.), wurden nun auch der Maria sichtbar. Dem Petrus und Johannes waren sie nicht erschienen, da deren Glaube auf andere Gründe gestützt sein mußte (s. zu V. 9.). Die weißen Gewänder (ἐν λευκοῖς scil. ἱματίοις) entsprechen der Lichtnatur der Engel. — V. 13 f. Die Engel fragen: „Weib, was weinest du?" Daß sie nach dem fragen, was sie doch wissen, ist ähnlich zu verstehen, wie wenn Christus die Blinden fragt: „Was wollet ihr, daß ich euch thun soll" (Mark. 10, 51.)? Der ausgesprochene Schmerz macht erst empfänglich für den Trost. Maria antwortet: „Sie haben meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben." Sie ist so voll Schmerz und hat eine solche Sehnsucht, Jesum zu finden, daß selbst die Engelerscheinung sie nicht tröstet noch bewegt. — V. 14.: „Als sie dieses gesagt, wandte sie sich rückwärts und schaut Jesum dastehen; und sie wußte nicht, daß es Jesus sei." Maria also bricht schnell die Unterredung mit den Engeln ab und wendet sich um, wahrscheinlich weil sie das Geräusch eines Ankommenden vernommen oder um ihren Herrn zu suchen; und sie sieht nun Jesum dastehen, ohne ihn jedoch zu kennen. Der Hauptgrund, warum sie ihn nicht erkannte, lag ohne Zweifel in der geheimnißvoll veränderten Leiblichkeit und Erscheinung des Herrn, die von seiner Auferstehung an sich überall kund gab (vgl. 21, 4 ff. Mark. 16, 12. Luk. 24, 16 ff. 37.). Dazu kam dann noch bei Maria ihr trübe geweinter Blick und ihre völlige Entferntheit von dem Gedanken an die geschehene Auferstehung.

V. 15 ff. In derselben Weise, wie die Engel (V. 13.), spricht Jesus: „Weib, was weinest du? wen suchest du?" Da Maria den ihr unbekannten Frager im Garten trifft und zwar schon so früh Morgens, so kommt sie ganz natürlich auf die Vermuthung, er sei der Gärtner (κηπουρός) des Joseph von Arimathäa, und dieser habe dem Leichname einen andern Platz an-

gewiesen. Sie spricht daher zu diesem: „Herr, wenn du ihn fortgetragen, so sage mir, wo du ihn hingelegt, und ich will ihn holen.“ Hengstenberg bemerkt: „Die über den Stand des Gärtners hinausgreifende Anrede *κύριε* erklärt sich daraus, daß Maria in Bezug auf ihr Theuerstes von ihm glaubte abhängig zu sein.“ Jedoch scheint diese Anrede damals gewöhnlich gewesen zu sein. In der Erregtheit ihres Affektes meint Maria, Jeder wisse, wen sie suche; daher sagt sie bloß *αὐτόν* ohne seinen Namen zu nennen. Und indem sie sagt: *κἀγὼ αὐτὸν ἀρῶ* wägt sie in der Ueberschwänglichkeit ihrer Liebe ihre Kraft nicht; sie meint den Leichnam tragen und wieder beisetzen zu können. „Amor modum saepe nescit, sed super omnem modum fervescit“ (Thom. a. Kemp.). — Nach diesen Worten wendet Maria sich wieder zum Grabe; da ruft Jesus V. 16. sie bei Namen, und dieser so oft von ihr vernommene freundschaftliche Zuruf öffnet ihr das Auge: die Stimme, der Ton, womit sie ihren Namen aussprechen hört, verscheucht alle ihre Zweifel und Angst. Dem Zurufe „Maria!“ antwortet diese mit dem bloßen „Rabbuni“ (רַבּוּנִי, s. zu Mark. 10, 51.)! Mehr kann sie in der Fülle freudiger Ueberraschung nicht hervorbringen, als das seelenvolle „mein Herr!“ oder: „mein Meister!“ Daß der Evangelist das hebräische Originalwort in seinem vollen Klange anführt und noch das sich von selbst verstehende *Ἑβραϊστί* hinzufügt, gibt der Schilderung des ergreifenden Moments eine gewisse Feierlichkeit. — Und nun ist Maria ohne Zweifel hingesunken zu den Füßen des Herrn, und hat diese mit inniger Liebe umfaßt (einige Minuskeln haben hinter *διδάσκαλε* ausdrücklich: *καὶ προσέδραμεν ἅψασθαι αὐτοῦ*) und sie mit ihren Freudenthränen benetzt. Da spricht Jesus V. 17. zu ihr die beim ersten Anblicke dunkeln und daher auch vielfach verschieden gedeuteten Worte: *μή μου ἅπτου κ. τ. λ.* Das Verbum *ἅπτεσθαί τινος* heißt (nach Passow) „sich an etwas heften, anhängen; sich mit etwas befassen; etwas umfassen, anfassen, betasten, berühren.“ In der letztern Bedeutung nimmt die Vulgata den Ausdruck, welche *noli me tangere* übersetzt. Meyer versteht *ἅπτεσθαι* von der prüfenden Betastung, wodurch Maria sich habe Gewißheit verschaffen wollen, ob Jesus leibhaftig vor ihr dastehe, oder als bloßer Geist: „Taste mich nicht prüfend an, als ob ich ein zu Gott emporgestiegen gewese-

ner und wieder herabgekommener Geist sei.“ Allein mit Recht bemerkt gegen diese Erklärung schon Tholuck: es erscheine, von Anderem abgesehen, unpsychologisch, daß Maria in dem Augenblicke, wo sie mit Inbrunst ihr Rabbuni ausruft, noch erst vorsichtig eine Prüfung der Realität des Leibes sollte vorgenommen haben. Und fordert nicht der erstandene Heiland bei Luk. 24, 39. seine Jünger ausdrücklich zur Betastung seines Leibes auf, damit sie sich überzeugten, daß er kein Geist sei? — Die ältern Ausleger meinen, Jesus fordere mit dem *μή μου ἅπτου* eine größere Reverenz; denn sein schon mehr göttlich gewordener Körper entspreche nicht mehr der gewöhnlichen Berührung und Umgangsweise. So Chrysost.: *δοκεῖ μοι βούλεσθαι αὐτὴν ἔτι συνεῖναι αὐτῷ ὥσπερ τότε καὶ ἀπὸ χαρᾶς μηδὲν ἐννοῆσαι μέγα, εἰ καὶ πολλῷ βελτίων ἐγεγόνει κατὰ σάρκα.* Ebenso Theod. Mopsv. u. A. Aehnlich auch Hieronymus (epist. 39. ad Paulam): „Non mereris tangere resurgentem, quem mortuum credis in sepulcro“; und Augustin.: „Noli in me sic credere, quemadmodum adhuc sapis.“ Allein bei dieser Erklärung wissen wir mit der Grundangabe: *οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα π. τ. πατέρα*, nichts anzufangen. Wie nun diese Ausleger den Grund der Abwehr in dem bereits verklärten Zustande Jesu suchen, so wollen andere im Gegentheil den Grund derselben in dem noch nicht verklärten Zustande finden. Aber auch diese gehen wieder auseinander, indem Einige meinen, es sei eine Abweisung der *προσκύνησις*, welche Maria ihm als einem schon verklärten, von Gott zurückgekehrten Wesen habe erweisen wollen als *Supplex* oder als *Venerabunda*; Andere, es sei eine Abwehr des jetzt in seiner Erscheinung gesuchten Genusses, welcher noch unzeitig sei, und nicht „terrestri contactu sed *spirituali*“ geschehe: Maria solle sich jetzt nicht mit ihren Liebesäußerungen an ihn hängen, da er noch nicht als Verklärter der bleibende Gegenstand des Liebesumganges sei (16, 22.); die bleibende Gemeinschaft wie bisher werde erst wieder eintreten, wenn er aufgefahren, also im Paraklet wiedergekommen sein werde, sie werde dann nicht leiblich vermittelt, sondern die Gemeinschaft im Geiste sein. *) Allein gegen erstere Fassung spricht, daß Jesus nach

*) Aehnlich v. Gerlach: „Jesus redet hier in derselben räthselhaften, tiefsinnigen Weise wie zu seinen Jüngern vor seinem Leiden, besonders

Matth. 28, 9. die προσκύνησις der andern frommen Frauen nicht abweiset; bei der zweiten Deutung aber wird der eigentliche Inhalt willkürlich zwischen den Zeilen gelesen. Maldon., Corn. a Lap. u. A. nehmen den Spruch als ein Drängen zur Eile: Maria solle sich jetzt nicht mit Umarmungen u. dergl. aufhalten, sie solle für jetzt die Liebeserweise endigen, weil nicht hiermit das erste und einzige Mal, sondern in der Zeit von der Auferstehung bis zu seiner Himmelfahrt noch andere Gelegenheit ihr sich bieten würde, seiner Nähe sich zu freuen. Für jetzt solle sie unverweilt den Jüngern die Botschaft seiner nahen Auffahrt bringen. Dieser Erklärung müssen wir im Ganzen beipflichten; jedoch scheint uns das οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα und das gleich folgende ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα noch eine einfachere und natürlichere Auffassung zuzulassen. Jesus sagt: „Halte mich nicht umfaßt! Denn noch bin ich nicht aufgefahren zum Vater", d. h. hänge dich nicht in deiner Freude, mich wieder zu haben, an mich, als wenn ich erschienen wäre, um zu bleiben; es ist jetzt nicht Zeit zu solchen sinnlichen Liebeserweisen, denn ich muß hinauffahren zum Vater. Nach dieser Fassung schließt sich das Folgende ganz ungezwungen an: „Gehe vielmehr zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und eurem Vater und zu meinem Gott und eurem Gott." Der Herr nennt die Apostel hier zuerst seine „Brüder" (vgl. Matth. 28, 10.), und seinen himmlischen Vater „ihren Vater", weil er nun durch seinen Versöhnungstod dieselben zu Kindern Gottes und zu seinen Miterben erhoben hat (vgl. Luk. 22, 29. Hebr. 9, 17 f.). — V. 18.: „Es kommt Maria

---

16, 16. Maria solle deßhalb ihn nicht berühren, weil er noch sichtbar und berührbar vor ihr stehe; sondern solle warten mit dem Anrühren, bis sie ihn leiblich nicht mehr anrühren könne, bis er aufgefahren sei zu seinem Vater. Das wahre Wiedersehen, die wahre Berührung werde erst dann anfangen, wenn er ihren Blicken und Händen entzogen sei. Das Berühren bezeichnet überhaupt den ganzen nahen, vertraulichen Umgang, den Maria, voll Freude über das Wiedersehen, nun sogleich wieder anknüpfen wollte. Daher findet sich hier derselbe tiefsinnige Ausdruck eines höhern Sinnes durch scheinbaren Widerspruch, wenn die Worte im niedern verstanden werden, wie bei dem Blindwerden durch das Sehen, dem Krankwerden durch die Gesundheit, dem Finden des Lebens durch den Tod" (vgl. 9, 39. Matth. 10, 39.).

die Magdalenerin und verkündet den Jüngern, daß sie den Herrn gesehen, und daß er dieß zu ihr sagte." Vgl. Mark. 16, 10.

**II. Jesus erscheint Zehn seiner Jünger,** V. 19—23. S. zu Mark. 16, 14. Luk. 24, 36 ff.

Der hier erzählten Erscheinung des Erstandenen am Abende des Ostersonntags ging außer den freudigen Begebenheiten des Morgens vorher 1) die Kundgebung des Herrn an die frommen Frauen (Matth. 28, 9 f.); 2) an Simon Petrus (Luk. 24, 34. 1 Kor. 15, 5.); 3) an die am Nachmittage nach Emmaus wandernden Jünger (Luk. 24, 13—33.).

V. 19 f.: „Als es nun Abend war an jenem Tage, nämlich am ersten Tage der Woche, und die Thüren, wo die Jünger sich aufhielten, verschlossen waren aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und stand inmitten, und er sprach zu ihnen: Friede euch! Und als er dieß gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und Seite. Es freueten sich nun die Jünger, als sie den Herrn sahen." — In den Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung ist er selbst und sind die Evangelisten bemüht, seine wahre, aber nun verklärte Leiblichkeit hervorzuheben. Bei verschlossenen Thüren stand er, ohne daß jene sich öffneten, plötzlich in der Mitte seiner Jünger, um ihnen zu zeigen, daß sein auferstandener Leib, bereits verklärt und vergeistiget, nicht mehr an die Schranken irdischer Räumlichkeit gebunden, über die gewöhnlichen Gesetze der Natur entrückt worden sei. Er zeigt ihnen seine Hände und seine Seite und nach Luk. 24, 40. auch seine Füße mit ihren verschiedenen Wundmalen, zum Beweise der Identität seines jetzigen Leibes mit dem frühern.*) Und in Folge (οὖν) dieser Erweisung freueten sich die Jünger über das Wiedersehen des Herrn, da die plötzliche wunderbare Erscheinung ihnen ohne Zweifel zuerst Furcht eingejagt hatte.

V. 21 f. Nachdem die Jünger Jesum, ihren Herrn, freudig anerkannt hatten, wiederholte dieser die gewöhnliche jüdische Gruß-

---

*) Leo (serm. 1. de ascens.): „Ad sananda infidelium cordium vulnera clavorum et lanceae erant servata vestigia, ut non dubia fide sed constantissima scientia teneretur, eam naturam in Dei Patris consessuram throno, quae jacuerat in sepulcro."

formel: „Heil oder Friede euch!“ welche aber im Munde des Herrn keine bloße Formel, sondern ein wirklich Heil und Friede bringendes und ausgießendes Wort war. Und nun ertheilt er ihnen förmlich und feierlich die Sendung, von der er schon vor seinem Leiden in dem hohenpriesterlichen Gebete (17, 18.) gesprochen: „Wie mich gesendet hat der Vater, so sende ich euch.“ Er gibt ihnen damit in Kraft der vom Vater erhaltenen Sendung die Vollmacht und den Auftrag, sein Werk fortzusetzen, fortan die Träger und Verwalter seines prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes zu sein. — V. 22.: „Und nachdem er dieß gesprochen hatte, hauchte er (sie) an und sprach zu ihnen: Nehmet hin den heiligen Geist!“ Vermöge der Verwandtschaft von Hauch und Geist (vgl. Ezech. 37, 5 ff.) war das Anhauchen ein Sinnbild der Mittheilung des heil. Geistes; verbunden aber mit den Worten λάβετε πν. ἅγ. wurde das Sinnbild zu einem wirksamen Zeichen. Diese Geistesmittheilung ist jedoch nur als eine partielle anzusehen, den Aposteln verliehen zur Ausübung der richterlichen und heilenden Gewalt, die er ihnen sofort V. 23. überträgt. Die volle eigentliche Ausgießung des heiligen Geistes, die Vollziehung der christlichen Geistestaufe fand erst nach der bleibenden Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters am Pfingsttage statt.

V. 23.: „Welchen immer ihr die Sünden erlasset, d. i. vergebet, erlassen werden sie, nämlich von Gott; Welchen immer ihr (die Sünden) festhaltet, festgehalten sind sie“, von Gott. Mit κρατῆτε bleibt der Herr im Bilde; es ist das Gegentheil von ἀφῆτε, also: „nicht erlasset.“ Durch diesen Ausspruch überträgt der Herr der Gesammtheit der Apostel, mithin auch dem jetzt persönlich nicht anwesenden Thomas, und in den Aposteln der apostolischen Kirche bis zum Ende der Zeiten jene richterliche und heilende Gewalt, welche er als Gottmensch während seines Erdenwandels geübt, und die ihm ewig in Folge seiner Menschwerdung vom Vater gegeben ist (vgl. 5, 22 ff.); mit andern Worten: er setzte für alle Zeiten das Sakrament der Buße ein. Da nun aber die Apostel und ihre Nachfolger nach der Absicht des Herrn gewiß nicht willkürlich dieses Richteramt üben, sie nicht nach bloßem Belieben dem Einen die Sünden erlassen, dem Andern dieselben nicht erlassen sollten, sondern ihr Richterspruch nach dem jedesmaligen Seelen-

zustande des Sünders bemessen werden sollte, so liegt in diesen Worten zugleich die Forderung des Sündenbekenntnisses von Seite des Sünders, und zwar nicht eines allgemein gehaltenen Bekenntnisses, sondern eines Bekenntnisses der einzelnen schweren Sünden, die er begangen. Denn der Mensch sündigt nicht im Allgemeinen, sondern er macht sich bestimmter Sünden schuldig, und sein Seelenzustand ist für Andere nur erkennbar aus der Selbstanklage, welche sich über die einzelnen begangenen Sünden erstreckt. Nur Christus allein, der Herzenskundige, kannte den Seelenzustand derjenigen, die seine Gnade suchten, nur er bedurfte des Bekenntnisses der Sünden nicht, deren Nachlassung er ertheilte. Also die Anordnung der sakramentalen Beichte liegt in diesen Worten zugleich eingeschlossen. S. Conc. Trid. Sess. 14. cap. 5. de confessione. Oswald, Lehre von den hh. Sakr. II, 93 ff.

**III. Jesus erscheint den zehn Jüngern und dem Thomas,** V. 24—29.

V. 24 f.: „Thomas aber, Einer aus den Zwölfen, welcher Zwilling genannt wird, war nicht mit ihnen, als Jesus kam. Es sagten ihm nun die andern Jünger: Wir haben den Herrn gesehen!" — Ueber Thomas s. zu 11, 16. Warum er nicht bei den andern Aposteln war, als Jesus zu diesen kam, ob Schwermuth ihn die Einsamkeit suchen ließ, ob Furcht ihn fern hielt, läßt sich nicht ausmachen. Nach seiner reflektirenden, zweifelsüchtigen Verstandesrichtung genügt ihm das Zeugniß der Augenzeugen nicht, nicht einmal ein Zeugniß seiner eigenen Augen über die Person des Auferstandenen: zur Gewißheit ihrer Identität mit dem Gekreuzigten verlangt er auch die Handmale nicht bloß zu sehen, sondern auch mit den Fingern zu betasten und in die Seitenwunde die Hand zu legen. Er sagt: „Wenn ich nicht gesehen haben werde in seinen Händen das Mal der Nägel und gelegt meinen Finger in die Stelle der Nägel und gelegt meine Hand in seine Seite, werde ich gewißlich nicht glauben." Daß hier der Nägelmale der Füße keine Erwähnung geschieht, soll nach Einigen als Beweis gelten, daß die Füße Jesu am Kreuze nicht angenagelt seien. Dagegen s. zu Matth. 27, 35. — *τὸν τύπον τ. ἥλων* wechselt nach A. J. al. a. b. c. g. q. Vulgata mit *τὸν τόπον τ. ἥλων*, dem Sehen und

Fühlen correlat. Richtig Grotius: „*τύπος videtur, τόπος impletur.*“ Die Lesart *τύπον* an zweiter Stelle in vielen Handschriften ist nur als eine mechanische Wiederholung des ersten *τύπος* anzusehen, indem man die Absichtlichkeit der verschiedenen Worte nicht fühlte. — Aus dem *βάλω μου τὴν χεῖρα εἰς τὴν πλευρὰν αὐτοῦ* will man auf die Größe der Seitenwunde des Herrn schließen. Aber Thomas will seine Hand ja nicht in die Wunde, sondern in die Seite Jesu legen, nämlich um daselbst auf der bloßen Haut die Wunde mit den Fingern zu betasten. — Man sieht aus dem Ganzen, wie völlig fern dem Thomas die Erwartung der Auferstehung des Herrn lag; ja in der Umständlichkeit seiner Worte prägt sich eine gewisse kecke Zuversichtlichkeit seines Unglaubens aus (Meyer).

V. 26 f.: „Und nach acht Tagen waren wiederum drinnen (nämlich in dem aus V. 19. bewußten Hause) seine Jünger und Thomas mit ihnen. Es kommt Jesus bei verschlossenen Thüren, und er steht inmitten und spricht: Heil euch! (vgl. V. 19.). Dann spricht er, der wußte, was im Menschen war, ohne daß Jemand es ihm sagte (vgl. 2, 25.), zu Thomas: Reiche deinen Finger hieher und sehe meine Hände, und reiche deine Hand und lege sie in meine Seite.“ Die Wundmale der Hände soll er fühlen und sehen, die Seitenwunde, unter dem Gewande, nur fühlen. Weil der Unglaube des Thomas nicht aus bösem Herzen, sondern aus der Eigenthümlichkeit seines Charakters entsprang, so ließ der Herr sich in dieser gütigen Weise zu ihm herab zum Heile für ihn und auch für uns. „Denn“, wie der h. Gregor (homil. in Evang. 26.) treffend bemerkt, „plus nobis Thomae infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit, quia, dum ille ad fidem palpando reducitur, nostra mens omni dubitatione postposita in fide solidatur.“ — Der Herr fügt die Aufforderung hinzu: „und nicht sei ungläubig sondern gläubig!“ d. h. höre jetzt auf in meine Auferstehung irgendwie Zweifel zu setzen. Meyer, Tholuck u. A. wollen *μὴ γίνου* im Sinne von „werde nicht“ nehmen: durch seinen Zweifel an der wirklich geschehenen Auferstehung war Thomas in Gefahr, ungläubig (an Jesus überhaupt) zu werden, und diesem seinen wankenden Glauben gegenüber sollte er dadurch, daß er sich von der Auferstehung überzeugte, gläubig

werden. Allein der Heiland hat hier nicht den Glauben überhaupt, sondern speciell den Glauben an seine Auferstehung im Auge.

V. 28 f. Bei Thomas bedurfte es aber nicht des Berührens der Wundmale. Wie aus der Antwort Jesu ὅτι ἑώρακάς με V. 29. erhellt, übt das bloße Sehen des Auferstandenen einen so gewaltigen Eindruck auf ihn, daß sein Zweifel alsbald in das ehrfurchtsvolle Bekenntniß: „Mein Herr und mein Gott!" umschlägt. Es sind nämlich diese Worte nicht mit Theod. v. Mopsv., den Socinianern und einigen Neuern als ein an Gott gerichteter Ausruf der Verwunderung, etwa in dem Sinne: „*O Deum immortalem! quid video!*" zu fassen, sondern als ein Bekenntniß des Glaubens an die göttliche Natur des Herrn, ausgesprochen in der ersten freudigen Ueberraschung beim Anblicke des Auferstandenen. Das zeigt das εἶπεν αὐτῷ und ὁ κύριός μου, was nur auf Christus bezogen werden kann. Es liegt in diesen Worten ein vollständiges Glaubensbekenntniß, indem Thomas Jesum mit ὁ κύριος als den Messias, mit ὁ θεός als Gott bekennt. Dieses Bekenntniß war aber die Folge der sinnlichen Wahrnehmung des Auferstandenen, es war ihm durch die sichtbare Erscheinung gleichsam abgezwungen. Wer aber seinen Glauben an das leibliche Sehen knüpft, an das Irdische und Sichtbare, der gibt ihn selbst dem Wechsel preis, da alles Sichtbare auch zeitlich ist und nur das Unsichtbare ewig (vgl. 2 Kor. 4, 18.). Daher ist jeder Glaube, der noch des Sehens, der noch der sinnlichen Hülfsmittel und Stützen bedarf, kein völlig seligmachender Glaube. Selig machend ist nur der Glaube, welcher, wie Paulus (Röm. 4, 18.) sagt, παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι glaubt, welcher allein auf das Wort und die innere Beweiskraft desselben sich stützt. Und auf dieser Glaubensstufe stand Thomas noch nicht. Daher fügt der Herr V. 29. mit leiser Rüge hinzu: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt; selig, die nicht gesehen und (doch) geglaubt haben." Lachmann u. A. wollen πεπίστευκας als Frage lesen, aber ohne Grund. Die Perfekta ἑώρακας und πεπίστευκας sind als Präsentia der vollendeten Handlung zu fassen: „weil du mich siehst, glaubst du." Vgl. 16, 27. S. Win. S. 244. — Aber wie kann hier von Thomas gesagt werden, daß er glaube weil er sehe, da doch der Glaube nach Hebr. 11, 1. „die Ueber-

zeugung von Dingen ist, die man nicht sieht", und da nach der Definition des Augustin. (tract. 40. in Joh.): „fides est *credere, quod non vides?*" Darauf antwortet August. (tract. 121.): „Videbat (Thomas) *hominem* et confitebatur *Deum*, quem non videbat. Sed per hoc, quod videbat, illum jam remota dubitatione credebat." Also, es war etwas Anderes, was Thomas sah, und etwas Anderes, was er glaubte und bekannte. Indem nun der Herr selig preiset diejenigen, welche nicht gesehen und doch geglaubt haben, wird dem Thomas diese Seligkeit nicht abgesprochen, sondern es wird zu seiner Warnung nur die Regel angeführt, welcher auch er sich hätte unterwerfen sollen, und ihm die Gefahr angedeutet, in welcher man ist, wenn man das Sehen als Weg zum Glauben verlangt, wie er gethan (Meyer). — Passend beschließt Johannes mit diesen Worten sein eigentliches Evangelium; die Leser desselben sollen diesen Ausspruch des Herrn wohl zu Herzen nehmen.

**IV. Schluß,** V. 30. 31.

V. 30 f.: „Viele nun zwar und andere Wunderzeichen hat Jesus gethan vor seinen Jüngern, welche nicht geschrieben sind in diesem Buche; diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habet in seinem Namen." Rückblickend auf sein nunmehr vollendetes Werk gibt der Evangelist am Schlusse noch den Inhalt und den Zweck desselben an. Als den Hauptinhalt bezeichnet er die *σημεῖα*, welche Christus gethan, weil diese das unterscheidende Charakteristicum im Wirken Jesu (vgl. 10, 41.) und die geschichtliche Grundlage bilden, an welche der übrige Inhalt (meist auch die Reden) sich anschließt. So richtig Meyer u. A. Nach andern Auslegern soll *πολλὰ* - - *σημεῖα* die eben erwähnten Erscheinungen des Auferstandenen bezeichnen, also den *πολλοῖς τεκμηρίοις τῆς ἀναστάσεως* Apstg. 1, 3. entsprechen (Chrysost., Theophyl., Euthym. Zig., Maldon. u. A.). Allein dieser Deutung steht entgegen, daß *σημεῖον* an sich immer nur ein „Wunderzeichen" bezeichnet, und daß es hier speciell in diesem Sinne soll genommen werden, beweiset das *ἐποίησε*, welcher Ausdruck von Erscheinungen nicht gebraucht werden kann. Dann zeigt das *ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ*, daß Johannes den Inhalt seines ganzen Evangeliums im Auge

habe. Das ἐνώπιον τῶν μαθητῶν fügt der Evangelist hinzu, um anzudeuten, daß er, der zu diesen μαθηταῖς gehörte, noch viel mehrere σημεῖα hätte berichten können. Aber er hat nur eine Auswahl getroffen, die für den Hauptzweck, welchen er bei der Abfassung seines Werkes immer vor Augen hatte, hinreichte. Und dieser Hauptzweck war, seine Leser zum Glauben an Jesum als den verheißenen Messias und den ewigen Sohn Gottes zu führen, damit sie durch diesen Glauben das wahre Leben in Christi Namen, d. h. in der Gemeinschaft mit ihm, erlangten (vgl. Apstg. 4, 12.). S. Einl. zum Evang. S. 14 f. — Das αἰώνιον, welches einige Zeugen hinter ζωήν lesen, ist als Glosse zu betrachten.

---

# Anhang.

## §. 21. Christus überträgt dem Petrus den Primat in seiner Kirche.

21, 1 — 25.

Da der Evangelist mit den beiden letzten Versen des vorigen Kapitels sein Werk förmlich und feierlich geschlossen hat, hier jedoch die Erzählung ganz von Neuem wieder anfängt, so gibt sich dieses Kapitel unverkennbar als Nachtrag kund. Die Frage ist aber, ob dieser Nachtrag von Johannes herrühre, oder von einer fremden Hand hinzugefügt sei? Grotius war der erste, welcher in diesem Kapitel einen Nachtrag der ephesinischen Gemeinde sehen wollte, einen Nachtrag, der gleich nach dem Tode des Apostels, bevor noch das Evangelium aus dem engen Kreise seiner ersten Leser herausgetreten war, von dem Bischofe dieser Gemeinde (vielleicht Johannes Presbyter) verfaßt sei; und ihm sind bis auf die neueste Zeit in der Bestreitung der Aechtheit dieses Stückes sehr Viele gefolgt. Da alle ältesten Zeugen ohne Ausnahme für dieses Kapitel als ächten Bestandtheil des Evangeliums sprechen, so kann diese Frage nur aus innern Gründen entschieden werden. Diese sprechen aber ganz entschieden für die Authentie von V. 1—23. Denn wir finden in diesem Stücke ganz die Sprache des Evangelisten wieder, dieselbe Zartheit und Einfalt des Ausdrucks, dieselbe anschauliche, genaue Erzählungsweise, dieselbe sinnige Art in der Auswahl und Darstellung der Umstände und der Reden Jesu. Nur über den johanneischen Ursprung des letzten, oder auch der beiden letzten Verse, kann noch, wie es scheint, ein gerechter Zweifel obwalten (s. zu V. 24 f.). — Warum Johannes diesen Nachtrag zu seinem Evangelium hinzufügte? Wie aus V. 28. erhellt, wollte er einer falschen Meinung über ihn, die sich auf eine mißverstandene Aeußerung des Herrn gründete, entgegentreten. Allein da fast die ganze Erzählung den Petrus und dessen Primat betrifft, der anfängliche Bericht von dem reichen Fischzuge offenbar nur dazu dienen soll, eine erklärende Einleitung zu den folgenden Worten des Herrn an Petrus zu

bilden, so muß die Hauptabsicht des Evangelisten bei diesem Nachtrage eine andere gewesen sein, und zwar die, den Vorrang des Petrus über alle Apostel, also auch über Johannes selbst darzulegen. Wir haben uns die Veranlassung dazu (mit Reischl u. A.) wahrscheinlich also zu denken: Johannes, der bis zum Schlusse des ersten Jahrhunderts wirkte, war als der letztlebende Apostel gewiß der Ruhm und Trost der kleinasiatischen und überhaupt der griechischen Gemeinden. Bereits war Petrus in Rom durch den Martyrertod vollendet. Da lag es nun nahe, grade den Apostel, welchen der Herr während seines irdischen Wandels ganz besonders geliebt und den er sterbend noch seiner Mutter zum Sohne gegeben hatte, diesen einzig Ueberlebenden jetzt auch als den einzigen Erben des obersten Hirtenamtes der Christenheit zu verehren, und einerseits in der Verläugnung Petri andrerseits in dessen bereits erfolgtem Martyrertode den Grund zu erblicken, weßhalb Johannes als das, wie sie mißverständlich meinten, bis zur Parusie des Herrn unsterbliche (V. 22 f.) Haupt an der Spitze der gesammten Kirche bleiben müsse. Gegen diese falsche Erhebung seiner Person legt Johannes durch diesen Nachtrag die feierlichste Verwahrung ein, indem er zeigt, wie der Herr nach seiner Auferstehung den Primat in seiner gesammten Kirche förmlich dem Petrus übertragen habe.

**I. Der reiche Fischzug des Petrus**, V. 1—14.

V. 1 ff.: „Nach diesem (nämlich nach der Erscheinung 20, 26—29.) machte Jesus sich selbst wiederum offenbar den Jüngern an dem See von Tiberias. Er offenbarte sich aber also. Es waren zusammen Simon Petrus und Thomas, der genannt wird Zwilling, und Nathanael von Kana in Galiläa und die Söhne des Zebedäus und zwei Andere aus seinen Jüngern." — Das *ἐφανέρωσεν ἑαυτόν* weiset darauf hin, daß der Auferstandene für gewöhnlich den Seinen unsichtbar war (vgl. *ἐφανερώθη* Mark. 16, 12. 14.). Bei dem zweiten *ἐφανέρωσεν* ist *ἑαυτόν* zu ergänzen. Ueber den See von Tiberias s. zu 6, 4. — Nach Ablauf der Osterfestoktave hatten die Apostel, folgsam dem Gebote des Herrn (Matth. 26, 32. 28, 7.), sich nach ihrer galiläischen Heimath und zu ihrer weltlichen Beschäftigung (V. 3.) zurückbegeben, um dort seine fernern Weisungen abzuwarten. — V. 2. Ueber Thomas s. zu 11, 16., und über Nathanael s.

zu 1, 45. (vgl. Matth. 10, 3.). Die „Söhne des Zebedäus" sind Jakobus der Aeltere und unser Evangelist selbst. Daß diese unter den namentlich bezeichneten Aposteln zuletzt stehen, spricht auch dafür, daß Johannes der Verfasser dieses Nachtrages sei. Die zwei nicht namentlich genannten μαθηταί waren ohne Zweifel Jünger im weitern Sinne. — V. 3.: „Es sagt zu ihnen Simon Petrus: Ich gehe hin fischen. Sie sagen zu ihm: Auch wir gehen mit dir. Sie gingen aus und stiegen in das Schiff, und in jener Nacht fingen sie nichts." Man beachte die Umständlichkeit der Erzählung, die recht eigentlich das Gepräge des Originalen trägt. Petrus ist der Urheber dieses ganzen Fischzuges; ihn geht daher auch das, was durch Jesu Dazwischenkunft den Jüngern begegnet, vorzugsweise an. — Die Nachtzeit ist die für den Fischzug günstigste Zeit (vgl. Luk. 5, 5.). — V. 4.: „Da es aber schon Morgen geworden, stand Jesus am Ufer; die Jünger jedoch wußten nicht, daß es Jesus sei." Am frühen Morgen also stand Jesus plötzlich (ἔστη) am Ufer, ohne daß die Jünger ihn erkannten. Es erging diesen somit ebenso, wie der Maria Magdalena (20, 14.) und wie den nach Emmaus gehenden Jüngern (Luk. 24, 16.). Die Lesart schwankt zwischen εἰς τὸν αἰγιαλόν (vgl. 20, 19. 26.) und ἐπὶ τὸν αἰγ. (s. Win. S. 363.).

V. 5 ff.: „Es sagt nun zu ihnen Jesus: Kinder, habt ihr nicht etwas zu essen? Sie antworteten ihm: Nein!" Die Anrede παιδία entspricht eigentlich unserm „junge Burschen", und ist nicht zu verwechseln mit dem sonst bei Johannes gewöhnlichen τεκνία. Der Ausdruck προσφάγιον = ὀψάριον (V. 10. s. zu 6, 9.) bezeichnet „Zukost", alles, was man zum Brode ißt, vorzugsweise geröstete Fische, lat. pulmentum oder pulmentarium (Vulg.). Da die Jünger den Fragenden für einen Fremden halten, der etwa für sich selbst Fische zum Frühstück kaufen will, so antworten sie kurzweg: Nein! — V. 6.: „Er aber sprach: Werfet auf die rechte Seite des Schiffes das Netz aus, und ihr werdet fangen." Die Jünger gehorchten dem Zurufe des Unbekannten; sie warfen das Netz an der rechten Seite des Fahrzeuges aus, „und nicht mehr vermochten sie es (herauf) zu ziehen wegen der Menge der Fische." Daher zogen sie es nach (σύροντες, V. 8.). Dieser reichliche Fang mußte sie unwillkürlich an den frühern wunderbaren Fischzug (Luk. 5, 1 ff.) erinnern. — V. 7. Der sinnige Johannes ahnt zuerst die

Nähe des Herrn; er spricht zu Petrus: „Der Herr ist's!" Der feuerige und thatkräftige Petrus eilt ihm sofort entgegen und zwar schwimmend, um schneller zum Ziele zu kommen: „Simon Petrus nun, als er gehört, daß der Herr es sei, gürtete sich den Ueberwurf um — er war nämlich nackt — und warf sich in den See." Der Charakter der beiden Apostel spricht sich auch hier wieder klar und bestimmt aus. — Der ἐπενδύτης (bei den LXX für מְעִיל) war eine Art Kittel ohne Aermel, der bis an's Kniee reichte und nach Theophyl. vorzugsweise von den Fischern getragen wurde. Diesen Ueberwurf, den er bei der Arbeit abgelegt hatte, gürtete Petrus um, d. h. er zog ihn an und faßte ihn mittelst eines Gürtels am Leibe zusammen, um nicht unanständig in bloßem Hemde (χιτωνίσκος) oder Lendentuche vor dem Herrn zu erscheinen. Das γυμνός = עָרוֹם schließt nämlich nicht jede Kleidung aus, sondern heißt hier, wie häufig, „leicht bekleidet, im bloßen Unterkleide." S. Passow Lex. u. d. W. — V. 8.: „Die andern Jünger aber kamen mit dem Schifflein — denn nicht waren sie weit vom Lande, nur etwa zweihundert Ellen — ziehend das Netz mit den Fischen." Ueber die Construktion ἀπὸ πηχῶν (contrahirt statt des attischen πηχέων) διακοσίων s. zu 11, 18.

V. 9 ff.: „Als sie nun ausgestiegen waren an's Land, sehen sie ein Kohlenfeuer angelegt und Fischwerk darauf gelegt und Brod." Der Singular ὀψάριον ist collektiv zu fassen. Woher der Herr diese Speise hatte, ist eine müßige Untersuchung; der Zusammenhang der bedeutungsreichen Geschichte zeigt, daß er die Seinigen hier wunderbar speisete. Auch nach seiner Auferstehung wollte Jesus der Hausvater sein; bei ihm sollten die Jünger das Frühmahl halten, an welches er eine so bedeutsame Verhandlung V. 15 ff. zu knüpfen vorhatte. — V. 10.: „Es sagt zu ihnen Jesus: Bringet von den Fischen, die ihr jetzt gefangen." Obgleich der Herr seinen Jüngern gezeigt, daß er ohne ihre Mithülfe sie zu speisen vermöge, läßt er dennoch von den eben gefangenen Fischen herbeibringen. Er will damit andeuten, daß die Jünger bei allem Vertrauen auf seine Hülfe es an eigener Anstrengung nicht dürfen fehlen lassen. — V. 11.: „Simon Petrus stieg hinein (in das Fahrzeug) und zog das Netz an's Land, voll von großen Fischen, hun-

dert und drei und fünfzig; und obgleich ihrer so viele waren, zerriß das Netz nicht." Bei dem ersten wunderbaren Fischzuge, den die Jünger im Anfange ihres Zusammenseins mit Jesu thaten, erklärt der Herr selber ihnen die sinnbildliche, auf ihre künftige Amtsthätigkeit sich beziehende Bedeutung desselben mit den Worten, die er zu Petrus sprach: „Fürchte dich nicht! denn von nun an wirst du Menschen fangen" (Luk. 5, 11.). Jetzt bedurfte es einer solchen Erklärung nicht, da sich die Erinnerung an jenes Wort den Jüngern von selbst aufdrängen mußte. Wie aber damals der Herr sein Wort zunächst an Petrus richtete, so ist es auch hier wiederum Petrus, der das Netz an's Land zieht — Andeutungen, die auf den Primat des Petrus in der Kirche hinweisen. — Dieser wunderbar reiche Fischzug hat auf Johannes einen so tiefen Eindruck gemacht, daß er noch die Zahl der gefangenen Fische weiß. Auch in der Zahl 153 hat man eine mystische Bedeutung finden wollen; nach Einigen sollen in den 100 Fischen die Heiden, in den 50 die Juden und in den 3 soll die Trinität abgebildet sein. Rupertus meint: „per tres istos diversos numeros triplicem hominum eorum, qui salvi sunt, statum significari. Per centenarium *conjugatos*, quorum maxima multitudo est; per quinquagenarium *viduos* et *continentes*, quorum minor est numerus; per ternarium *virgines*, quorum minimus." Andere noch anders. Wir sagen am besten ganz allgemein, daß der Herr durch den reichen Fischzug den reichen Segen des Primats in seiner Kirche vorbilden wollte.

V. 12 ff.: „Es spricht zu ihnen Jesus: Kommet, haltet Frühmahl! Niemand von den Jüngern wagte ihn zu fragen: Du, wer bist du? da sie wußten, daß es der Herr sei." Schon bei dem ersten wunderbaren Fischzuge hatte die Jünger eine ehrfurchtsvolle Scheu vor Jesu ergriffen (Luk. 5, 9.). Jetzt kam noch hinzu das Räthselhafte seiner Erscheinung und die veränderte und gewiß noch mehr Ehrfurcht gebietende Gestalt des Herrn. Dieser äußern Erscheinung nach hätten sie zwar zweifelhaft sein können, ob es wirklich der Herr sei; allein sie waren dennoch von der Identität völlig überzeugt, und daher hemmte eine ehrerbietige Schüchternheit alles weitere Ausforschen (*ἐξετάζειν = sciscitari*). — In *εἰδότες* haben wir eine geläufige Constructio ad sensum. — V. 13.: „Es kommt Jesus und nimmt das Brod und gibt es ihnen; ebenso auch das Fischwerk." Das *ἔρχεται* setzt nicht voraus, daß Jesus, als er die Jünger

herbeirief, noch in einiger Entfernung gestanden (Meyer u. A.), sondern dient nur zur Umständlichkeit der Erzählung. Daß der Evangelist hier nichts berichtet von einem Dankgebete, welches der Heiland vor dem Mahle seiner Gewohnheit gemäß verrichtete, darf nicht auffallen. Es bildet ja dieses Frühstück, welches Christus seinen Jüngern bereitete, nur ein sehr untergeordnetes Moment in der Erzählung; Hauptsache war dem Evangelisten das, was diesem Mahle vorherging (der wunderbare Fischfang), und besonders was nachfolgte (V. 15 ff.). — V. 14.: „Dießmal bereits zum dritten Male offenbarte sich Jesus den Jüngern, nachdem er auferstanden war von den Todten.“ Johannes läßt hier die Offenbarungen des auferstandenen Heilandes, welche den frommen Frauen und einzelnen Jüngern zu Theile geworden waren, außer Acht und zählt nur die Erscheinungen vor den versammelten Aposteln. Unter diesen nun ist, nach der Erscheinung am Ostertage (20, 19 ff.) und jener am letzten Tage der Osteroktave (20, 26 ff.), die hier berichtete die dritte, der dann nachher noch die Erscheinung auf einem Berge in Galiläa folgte (Matth. 28, 16 ff. 1 Kor. 15, 6.).

**II. Uebertragung des Primats an Petrus**, V. 15—23.

V. 15 ff.: „Als sie nun das Frühstück genommen hatten, spricht zu Simon Petrus Jesus: Simon, Johannes' Sohn, liebst du mich mehr als diese? Er spricht zu ihm: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Er spricht zu ihm: Weide meine Lämmlein. — Er spricht zu ihm wiederum zum zweiten Male: Simon, Johannes' Sohn, liebst du mich? Er spricht zu ihm: Ja, Herr, du weißt, daß ich dich liebe. Er spricht zu ihm: Hüte meine Schaafe (*τὰ πρόβατα* ist hier nach überwiegenden Zeugen mit Lachm. zu lesen, nicht *τὰ προβάτια* mit Tischend.). — Er spricht zu ihm zum dritten Male: Simon, Johannes' Sohn, liebst du mich? Es ward Petrus traurig, daß er zum dritten Male zu ihm sprach: Liebst du mich? und er sprach zu ihm: Herr, Alles weißt du, du erkennest, daß ich dich liebe. Es spricht zu ihm Jesus: Weide meine Schääflein“ (hier ist mit Tischend. das Diminutiv *τὰ προβάτια* zu lesen). — Wie bei der ersten Berufung zum Apostolate (1, 42.) und dann bei der Verheißung des Primates (Matth. 16, 17.), so redet Jesus auch hier den Petrus mit seinem vollständigen

Namen „Simon, Johannes' oder Jonas' Sohn" an, um von vorn herein die Wichtigkeit dessen, was er ihm jetzt sagen will, bemerklich zu machen. Die Feierlichkeit der Rede wird dann noch erhöht durch die dreimalige Wiederholung dieses vollständigen Namens. Es stand bevor die Stunde, wo Christus der oberste „Hirte und Bischof unserer Seelen" (1 Petr. 2, 25.) aus dieser Sichtbarkeit scheiden, und mithin das Amt seines Stellvertreters auf Erden beginnen sollte. Zu diesem seinen Stellvertreter hatte er bereits den Petrus erwählt; damals, als dieser vor allen andern Jüngern seinen unerschütterlichen Glauben an Jesum als den Messias und Sohn Gottes bekannte, hatte der Herr ihm den Primat über seine Kirche verheißen (Matth. 16, 16 ff.). In diesem seinen Glauben war Petrus nicht wankend geworden, aber die Liebe des Glaubens war bei ihm nicht stark genug gewesen; furchtsam und feige hatte er seinen göttlichen Meister verläugnet. Hatte nun der Herr wegen dieses tiefen Falles des Petrus die diesem gethane Verheißung nicht vielleicht zurückgenommen? -- Diese bange Frage mußte sich dem Petrus selbst und seinen Mitaposteln aufdrängen. Daher frägt der Herr den Petrus, ob er ihn liebe, und er stellt ihm dreimal diese Frage, um ihn in schonender Weise an seine dreimalige Verläugnung zu erinnern und um ihm Gelegenheit zu geben, diese durch ein dreimaliges Gelöbniß der Liebe zu sühnen. Augustin.: „Redditur negationi trinae trina confessio, ne minus amori lingua serviat quam timori." Er frägt ihn zuerst, ob er ihn mehr liebe als die anderen Jünger, um anzudeuten, daß Petrus mit dem Primate der Rechte in Christo und seiner Kirche auch den Primat der Liebe zu Christo und seiner Kirche verbinden müsse, daß je höher seine Stellung über den andern Aposteln, um so feuriger auch seine Liebe sein solle. Das *πλεῖον* (Tischend. *πλέον*) *τούτων* ist nämlich = *πλεῖον ἢ οὗτοι* und nicht = *πλεῖον ἢ τούτους*, wie ältere protestantische Ausleger es faßten: „diligis me plus *quam hos* diligis?" Noch viel weniger ist mit Einigen *τούτων* als Neutrum zu nehmen und auf das Fischwesen zu beziehen, was gradezu abgeschmackt ist. — Mit den Worten: „Weide, hüte meine Lämmlein, Schaafe, Schääflein", überträgt dann Jesus dem Petrus die Obhut über seine Gesammtheerde, die Kinder sowohl als Mütter, also über alle Gläubigen, Vorsteher sowohl als Untergebene. Die Diminutiva *ἀρνία* V. 15. und *προβάτια* V. 17. sind nämlich nicht bloß zärtliche Ausdrücke

einer gerührten und tiefbewegten Rede, sondern bezeichnen zugleich die noch schwachen Gläubigen, die Anfänger im Glauben, im Gegensatze zu den Gereiften, Starken, die *πρόβατα* genannt werden. Den Diminutiv-Bezeichnungen entspricht das doppelte *βόσκε*, wohingegen bei *πρόβατα* passend *ποίμαινε* steht. Denn *βόσκειν* drückt mehr die ernährende, *ποιμαίνειν* mehr die leitende und regierende Thätigkeit des Hirten aus: Die Schwachen soll er weiden und nähren auf der Weide guter Lehre; die Starken aber leiten und lenken auf dem rechten Wege des Glaubens und der Liebe. Treffend bemerkt noch Meyer: „Petrus setzt in seiner Antwort an die Stelle des gefragten *ἀγαπᾷς (diligis)* den Ausdruck der persönlichen Herzensbewegung *φιλῶ σε (amo te,* s. zu 5, 20.), womit er seinem innersten Gefühle die unmittelbarste Befriedigung gibt; beruft sich dabei im Bewußtsein der mangelnden eigenen Gewähr auf die Herzenskenntniß des Herrn, läßt aber das *πλεῖον τούτων* unerwiedert, weil ihn sein Fall demüthig gemacht hat, weßhalb auch Jesus jenes *πλεῖον τούτων* bei den folgenden Fragen in zarter Schonung verschweigt. — Bei seiner dritten Frage V. 17. nimmt Jesus das *φιλῶ σε* des Petrus auf, und schneidet durch die so veränderte Frage noch tiefer in sein Herz. Petrus ward darüber betrübt, daß Jesus bei dieser dritten Frage sogar sein *φιλεῖν* in Zweifel zu ziehen schien. Daher jetzt seine angelegentlichere Antwort unter Anrufung der unbeschränkten Herzenskunde seines Herrn: „Du weißt Alles u. s. w." Vgl. 16, 30.

V. 18 f. Nachdem der Herr dem Petrus den Primat in seiner Kirche übertragen hat, will er ihm noch einen ernsten, warnenden Blick in seine Zukunft mitgeben. Mit feierlichem Ernste (*ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι*) verkündet er ihm, was er in diesem seinen hohen Berufe werde zu bestehen und zu erdulden haben. Dem Charakter prophetischer Rede gemäß sind aber die Worte symbolisch eingekleidet und daher dunkel und vieldeutig. Jesus spricht zu Petrus: „Als du jünger warest, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wohin du wolltest; wenn du aber wirst alt geworden sein, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein Anderer wird dich gürten und führen, wohin du nicht willst." — Dem *ὅτε ἦς νεώτερος* steht das *ὅταν δὲ γηράσῃς* gegenüber; jenes ist also nicht: „als du noch jünger warest, als du jetzt bist", sondern es ist vom Standpunkte des Alternden aus gesprochen, so daß seine gegenwärtige

Lebenszeit noch mit einbegriffen wird: „so lange du noch jung und kräftig warest und bist.“ Das Bild in ἐζώννυες ist hergenommen von der langen, weiten morgenländischen Kleidung, welche bei der Arbeit oder bei einer Reise durch einen Gürtel zusammengehalten und aufgeschürzt wurde. Das Ausstrecken der Hände und sich Gürten- und Führenlassen, wohin man nicht will, ist ein Bild der Hülfsbedürftigkeit, des Hingegebenseins an fremde Gewalt, des willenlosen Leidens. Darnach ist der nächste Sinn dieser Worte: „Bisher warst du dein eigener Herr, thatest was dir gefiel, folgtest oft im vermessenen Vertrauen auf eigene Kraft deinem Eigenwillen; von jetzt an beginnt für dich die Zeit der Selbstverläugnung, die Zeit, wo du deine eigene Ohnmacht fühlen und dich willenlos einer höhern Macht hingeben wirst, die dich hinführen wird, wohin der natürliche Mensch in dir nicht will, nämlich zum Martyrertode.“ *) Diese allgemeine Vorhersagung wurde in einem ganz einzelnen Zuge noch sichtbarer erfüllt. Da nämlich nach dem bestimmtesten Zeugnisse des Alterthums (Tertull. Scorp. 15., de praescr. 35., Euseb. K. G. 3, 1.) Petrus wie sein Meister gekreuziget wurde, so erreichte das ihm hier vorausverkündete willenlose Leiden gerade seinen höchsten Gipfel in dieser Kreuzigung, wo er wider seinen natürlichen Willen zur Richtstätte geführt, sein Leib an's Kreuz gebunden (Tertull. Scorp. 15.: „Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur“) und seine ausgestreckten Hände angenagelt wurden.**) Und da Johannes lange nach dem Tode des Petrus dieses aufzeichnete, so bezieht er den Ausspruch des Herrn direkt auf den Kreuzestod des Petrus, indem er V. 19. hinzufügt: „Dieses aber sprach er andeutend, durch welche Art des Todes er Gott verherrlichen werde.“ Zu dieser Ausdeutung war der Evangelist um so mehr berechtigt, als Jesus noch die Aufforderung an Petrus hinzufügte: „Folge mir!“ nämlich im

---

*) Schön der h. Augustin: (tract. in Joh. 123.): „Hunc invenit exitum ille negator et amator; praesumendo elatus, negando prostratus, flendo purgatus, confitendo probatus, patiendo coronatus: hunc invenit exitum, ut pro ejus nomine perfecta dilectione moreretur, cum quo se moriturum perversa festinatione promiserat.“

**) Als ein Charakteristikum der Kreuzigung stellt sich das Ausspannen oder Ausstrecken der Hände auch sonst dar. Artemidorus nennt als charakteristisch für die Kreuzigung τὴν τῶν χειρῶν ἔκτασιν, und Plautus sagt: „Dispessis manibus patibulum cum habebis“ (s. Wetstein).

Martyrertode, oder hier nach der Fassung des Johannes: im Kreuzestode. Ganz ähnlich sieht der Evangelist 12, 32 f. in dem allgemeinen ὑψωθῆναι ἐκ τῆς γῆς eine specielle Hinweisung auf den Kreuzestod Christi, und beziehen Barnabas (c. 12.) und Justin (dial. c. Tryph. c. 97.) das ἐξεπέτασα τὰς χεῖρας μου Jes. 65, 2. speciell auf das Ausstrecken der Hände Christi am Kreuze. — Es heißt δοξάσει τὸν θεόν; denn der um Christi und seiner Kirche willen erduldete Tod ist das stärkste Zeugniß, welches ein Mensch für die Wahrheit ablegen kann, dient somit zur Verherrlichung Gottes. Daher wurde δοξάζειν τὸν θεόν sollenner Ausdruck vom Martyrium. — Oben 13, 36. (vgl. Matth. 10, 38.) hatte der Herr bereits dem Petrus vorausverkündigt: „Wohin ich gehe, dahin kannst du mir jetzt nicht folgen, wirst mir aber folgen späterhin.“ Jetzt, nachdem er ihm das Oberhirtenamt in der Kirche übertragen hat, ruft er ihm feierlich zu: ἀκολούθει μοι. Nach Chrysostom. und Theophyl. soll der Heiland mit dem ἀκολούθει μοι den Petrus als seinen Nachfolger im Lehramte und in der Leitung der ganzen Kirche einsetzen. Allein dieses hat der Herr eben mit dem βόσκε τὰ ἀρνία, ποίμαινε τὰ προβάτιά μου gethan, und paßt hier nicht in den Zusammenhang. Ganz verflacht wird der Sinn von einigen neuern Auslegern (Kuinöl, Paulus), welche meinen, Jesus habe mit Petrus noch etwas Besonderes zu sprechen gehabt, und ihn daher durch ἀκολούθει μοι aufgefordert, mit ihm bei Seite zu gehen. Mit Unrecht beruft man sich dafür auf das ἀκολουθοῦντα V. 20., da dieses als zur Erzählung gehörig selbstverständlich nicht im Sinne des zur Rede Jesu gehörigen ἀκολούθει zu nehmen ist (Meyer).

V. 20 ff. Während des bisherigen Gesprächs mit Petrus hat sich der Heiland mit diesem von den übrigen Jüngern entfernt. „Petrus wendet sich um und sieht den Jünger, welchen Jesus liebte, nachfolgen, (denjenigen) welcher auch gelegen hatte bei dem Mahl an dessen Brust und gesprochen hatte: Herr! wer ist's, der dich verräth? Als Petrus diesen sieht, spricht er zu Jesus: Herr! was soll aber aus diesem werden?“ — Bis dahin hatte im Apostelkreise Johannes den Ehrenvorzug gehabt, Lieblingsjünger des Herrn zu sein. Als daher Petrus sein Schicksal erfahren, regt sich gleich in ihm die Neugierde, ob denn auch diesem von Jesu

so vorzüglich geliebten und ausgezeichneten Jünger ebenfalls ein so leidensvolles Loos zugedacht sein möchte, und nicht ohne eine gewisse Eifersucht fragt er: *οὗτος δὲ τί* scil. *ἔσται; οὐκ ἀκολουθήσει σοι; οὐ τὴν αὐτὴν ἡμῖν ὁδὸν τοῦ θανάτου βαδιεῖται;* Euthym. Zig. — V. 22.: „Es spricht zu ihm Jesus: Wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme, was geht's dich an? Du, folge mir!" Unsere jetzige Vulg. hat: *sic eum volo manere etc.* In den Handschriften wechseln *sic, si* und *si sic.* — Das *μένειν* steht dem zu Petrus gesprochenen *ἀκολουθεῖν* gegenüber, was sich durch den Martyrertod vollzieht; es kann also nur „am Leben bleiben" bezeichnen (vgl. 12, 34. Phil. 1, 25.). Mit *ἕως ἔρχομαι* meint Jesus sein letztes Kommen am Ende der Welt (vgl. 1 Joh. 2, 18.), nicht sein Kommen zum Gerichte über Jerusalem, wie Einige (im Widerspruche mit V. 23.) wollen, oder sein Kommen, um den Johannes durch einen sanften Tod abzuholen, also den *adventus gratiosus in articulo mortis* (vgl. 14, 3.), wie Andere glauben. In letzterem Falle dürfte wohl das charakteristische *καὶ παραλήψομαι αὐτόν πρὸς ἐμαυτόν* (14, 3.) nicht fehlen. — In dem *τί πρός σέ;* liegt eine rügende Zurückweisung der Frage Petri. Denn darin, daß Petrus so schnell den Blick von sich und seinem eigenen Schicksale auf einen andern hin abwenden konnte, lag allerdings ein Mangel an Concentration, ein Uebermaaß natürlicher Lebhaftigkeit. Daher weiset ihn denn der Herr auf das *ἀκολούθει μοι*, als auf die ihm gestellte Aufgabe zurück; diese soll er im Auge behalten und selbst die längste Ausdehnung des Lebenszieles seines Mitjüngers darf ihn nicht zur Eifersucht verleiten, sollte dieser auch bis an's Ende der Welt sein Leben fristen.

V. 23.: „Ausgegangen ist daher diese Sage unter die Brüder: Jener Jünger stirbt nicht." Also in Folge jener Antwort Jesu verbreitete sich im johanneischen Jüngerkreise die Meinung, daß der geliebte Apostel nicht sterben, sondern bis zu der nahe erwarteten Parusie Christi am Leben bleiben würde, um dann sofort umgewandelt und verklärt zu werden (vgl. 1 Thess. 4, 17. 1 Kor. 15, 51 f.). Hätte der Heiland kategorisch gesagt: „Ich will, daß er bleibe bis ich komme", so hätte diese Sage einen guten Grund gehabt; allein er sprach hypothetisch, er setzte einen Fall, dessen Eintreten der Erfahrung anheimzustellen sei (*ἐάν*, s. Win. S. 260 f.). — Um nun jene Deutung als eine Ueberschreitung der Worte Jesu aufzudecken,

und die Erwartung, daß Johannes nicht sterben werde, auf ihr richtiges Maaß zurückzuführen, ist es dem Evangelisten genug, die hypothetische Form des Ausspruches seines Herrn mit Nachdruck hervorzuheben: „Und nicht sagte zu ihm Jesus, daß er nicht sterbe, sondern: Wenn ich will, daß er bleibe bis ich komme, was geht's dich an?" Er erklärt also die Sage nicht überhaupt für unrichtig und widerlegt sie nicht, da sie sich ja durch die als nahe bevorstehend erwartete Parusie möglicher Weise hätte bewahrheiten können; vielmehr führt er sie nur auf ihre Bedingtheit zurück. — Eine spätere Legende bei August., Beda u. A. erzählt, wie Johannes nicht todt sondern nur schlummernd im Grabe ruhe, und die Erde über demselben sich bewege wie von dem Athem eines Schlafenden. Vielleicht ist aus dieser Sage die Lesart der Vulgata *sic* eum volo manere etc. (s. oben) entstanden.

**III. Schluß,** V. 24. 25.

V. 24 f.: „Das ist der Jünger, der Zeugniß gibt über dieses und dieses geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugniß wahr ist. Es ist aber auch vieles Anderes, was Jesus gethan hat, und wenn dieses im Einzelnen sollte aufgeschrieben werden, so würde, meine ich, selbst die Welt nicht fassen die Bücher, welche zu schreiben wären." — Wie schon im Eingange dieses Kapitels angedeutet ist, wird die Authentie dieser beiden Schlußverse stark angefochten. Viele neuere Ausleger erklären sie für unächt und halten sie für einen Zusatz, welcher nach dem Tode des Johannes, etwa von den ephesinischen Presbytern, hinzugefügt worden sei. Man beruft sich für diese Ansicht vorzugsweise auf *οἴδαμεν* V. 24. und *οἶμαι* V. 25., da sonst Johannes nur in der dritten Person von sich selbst spreche. Allein daß dieser Grund für sich allein nicht durchschlagend ist, sieht jeder leicht. Andere (z. B. Meyer) halten zwar V. 24. für ächt, und meinen, Johannes habe durch diesen Schluß den Nachtrag als sein Werk kenntlich, und dessen Inhalt als wahr geltend machen wollen; dagegen soll V. 25. sich durch seine auffallende, unapostolische und grade der johanneischen Schlichtheit, Sinnigkeit und Zartheit widersprechende Uebertreibung deutlich als apokryphisch kund geben. Dieser Vers sei, behauptet man, ein unharmonischer Nachklang von 20, 30. wodurch ein Späterer den ursprünglichen Schluß 20, 31.

habe zu überbieten gesucht; und es beruhe daher auf einem richtigen kritischen Gefühle, wenn derselbe in Cod. 63. weggelassen und in einigen Scholien verdächtigt werde. Allein beide Verse stehen in einer so engen Verbindung, daß wir beide entweder für ächt oder für apokryphisch erklären müssen. Da nun aber zu Letzterem kein zwingender Grund vorliegt, so halten wir mit den Vätern und ältesten Auslegern die Aechtheit der beiden Verse fest. Wie nämlich Johannes oben 20, 30 f. sein Evangelium feierlich geschlossen hat, so schließt er hier V. 24. den Nachtrag. Das *περὶ τούτων* und *ταῦτα* geht nur auf das V. 1—23. nachträglich Berichtete. Damit aber die Leser nicht meinen, als sei dieses das Einzige, was er aus der Geschichte des Herrn nachtragen könne, als sei jetzt Alles vollständig berichtet, fügt er hinzu, es sei unmöglich Alles, was Jesus gethan, im Einzelnen zu referiren, und er bedient sich, um dieses auszudrücken, einer populären Hyperbel. Indirekt deutet er dadurch an, daß hier ein besonders wichtiger Beweggrund vorgelegen, warum er dieses Eine Faktum nachgetragen habe. — Der Wechsel von Particip. Präsens *μαρτυρῶν* und Aorist *γράψας* ist wohl zu beachten; aus ersterem folgt, daß das Zeugniß dieses Jüngers mündlich noch lebendig fortdauerte. In dem Plural *οἴδαμεν* spricht der Evangelist nicht aus seinem und seiner Leser Bewußtsein (Meyer) — denn das wäre doch eine seltsame communicative Redeweise, da die Gewißheit der Leser eben erst auf dem Zeugnisse des Jüngers beruhete —; vielmehr ist der Plural hier, wie häufig im Sinne des Singulars zu nehmen (vgl. 1 Joh. 1, 1 ff.), womit er auch gleich in *οἶμαι* wechselt; er drückt die Selbstgewißheit des Schreibers aus. — V. 25. Die am meisten verbürgte Lesart ist *ὅσα* = *quotquot;* Lachm. hat *ἃ* nach B. C*. X. al. — *καθ' ἕν* ist „je eins, Faktum für Faktum." — *οὐδὲ αὐτὸν - - χωρῆσαι* (B. C*. Sinait., Origenes *χωρήσειν*): „*ne ipsum quidem mundum* (geschweige denn ein Raum in ihr) - - *comprehensurum esse.*" Ueber den Infinit. Aorist nach einem hypothetischen Satze s. Win. S. 298. Ohne *ἄν* ist der Ausdruck zuversichtlicher. Das *χωρῆσαι* mit einigen Aeltern vom geistigen Fassen zu erklären, also im Sinne von *intelligere* zu nehmen, verbietet schon das Wort *βιβλία.* — *τὰ γραφόμενα βιβλία*, d. i. die Bücher, welche geschrieben werden müßten, wenn der gesetzte Fall einträte.

---

Aschendorff'sche Buchdruckerei in Münster.



